

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PÉRICLES ARIZA

**AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DA
ECONOMIA POLÍTICA**

Contribuições da crítica feuerbachiana da religião para a crítica da
economia e da política em Karl Marx.

TOLEDO
2023

PÉRICLES ARIZA

AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DA
ECONOMIA POLÍTICA

Contribuições da crítica feuerbachiana da religião para a crítica da
economia e da política em Karl Marx.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Rosalvo Schütz

TOLEDO
2023

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Ariza, Péricles

As sutilezas metafísicas e manhas teológicas da Economia Política: Contribuições da crítica feuerbachiana da religião para a crítica da economia e da política em Karl Marx. / Péricles Ariza; orientador Rosalvo Schütz. -- Toledo, 2023. 217 p.

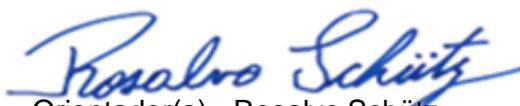
Tese (Doutorado Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.

1. Ludwig Feuerbach. 2. Karl Marx. 3. Crítica da religião. 4. Crítica da Economia Política. I. Schütz, Rosalvo, orient.
II. Título.

PÉRICLES ARIZA

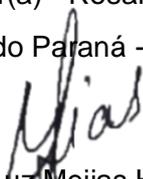
As sutilezas metafísicas e manhas teológicas da Economia Política. Contribuições da crítica feuerbachiana da religião para à crítica da economia e da política em Karl Marx

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



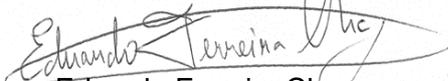
Orientador(a) - Rosalvo Schütz

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)



María Luz Mejias Herrera

Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Cuba



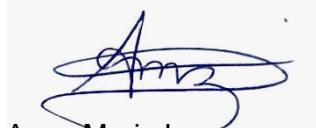
Eduardo Ferreira Chagas

Universidade Federal do Ceará

(UFC)



Pedro Leão da Costa Neto
Universidade Tuiuti do Paraná (UTP)



Anna Maria Lorenzon

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo
(UNIOESTE)

Toledo, 15 de agosto de 2023

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, PÉRICLES ARIZA, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de tese de doutorado é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 2023

A handwritten signature in black ink that reads "Péricles Ariza." The signature is written in a cursive, flowing style.

Assinatura

À Laura, minha filha.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todos que, de maneira direta e indireta, contribuíram para a realização desta pesquisa e para o desenvolvimento deste trabalho.

Quero dedicar um agradecimento especial a Rosalvo Schütz, que, como orientador, desempenhou um papel fundamental para a realização desta pesquisa, assim como para com minha formação acadêmica. Do mesmo modo, agradeço aos professores Dr. Eduardo Chagas (Universidade Federal do Ceará - UFC), Dr. Pedro Leão da Costa Neto (Universidade Tuiti do Paraná), Dr. Anna Lorenzoni (Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE) e Dr. Maria da Luz Mejias Herrera (Universidade Central Marta Abreu de Las Villas, Cuba), professora da Universidade Federal da Integração Latino Americana - UNILA, por aceitarem o convite para a participação na banca de defesa desta tese, colaborando com a leitura e discussão deste documento, suas críticas e apontamentos. Institucionalmente, agradeço, também, ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UNIOESTE (PPG Filosofia); e à CAPES, pela bolsa de estudos e ajuda financeira para realização desta pesquisa e trabalho.

Também, quero agradecer a meus colegas de pós-graduação, com os quais tive a honra e o prazer de compartilhar parte importante de minha vida acadêmica. Meus agradecimentos aos camaradas, Gerson Padilha, Luís Jacques, Luana Oliveira, Patrícia Riffel, Renata, Fernando, Ubiratane, Thais, Ana Barbosa, Doralice, que contribuíram também de certo modo para esta pesquisa por meio das inúmeras discussões que realizamos em nossos grupos de estudos ao longo da Pós-Graduação e do doutorado. Deixo, ainda, um agradecimento especial ao Grupo de Estudos Ludwig Feuerbach (GELF) e o Grupo de Estudos Marx (GEM) da Universidade Federal do Ceará (UFC/Fortaleza), coordenado pelos colegas Antônio Adriano de Meneses Bittencourt e Rosângela Arcanjo, sob orientação do professor Dr. Eduardo Chagas. Gostaria de dirigir, também, um agradecimento especial a minha colega Silvana de Araújo Vaillões pela revisão ortográfica cuidadosa e profissional de todo este documento e aos camaradas Reinaldo Zonta e Herman Christopher Junkers, pela ajuda com as revisões ortográficas de artigos e resumos que publiquei em diversos eventos e atividades do doutorado.

Agradeço, por fim, aos meus pais e camaradas, Jeremias Ariza e Maria Aparecida, os quais sempre me incentivaram ao estudo; à minha irmã, Déborah

Ariza, por insistir e me encorajar para que prosseguisse em minhas atividades acadêmicas no mestrado e doutorado; à minha companheira, Graziela Mansano, que, durante esses 4 anos de pesquisa e muito trabalho, me apoiou sempre que pode e como pode; e à todos aqueles que por ventura venham a se interessar por esse trabalho e retirem dele algum ensinamento útil. Meu humilde agradecimento a todos!

“À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutilezas metafísicas e manhas teológicas.” (MARX, 1989, p.70)

Karl Marx – *O Capital*.

“Para enriquecer Deus, deve o homem se tornar pobre, para que Deus seja tudo e o homem nada” (FEUERBACH, 2007, P.55)

Feuerbach – *A Essência do Cristianismo*

RESUMO

A presente tese busca aprofundar a compreensão dos pressupostos estruturais do modo de produção capitalista através de um estudo da relação e analogia argumentativa existente, conforme Feuerbach e Marx respectivamente, entre a crítica da teologia e da Economia Política. Destacamos, portanto, a estrutura análoga do processo de alienação e estranhamento do homem de si e de sua própria essência, assim como da própria natureza. O trabalho alienado e o estranhamento provocado pelo modo de produção capitalista, baseado na propriedade privada, ou seja, na separação do trabalhador de si, de seu produto, de sua criação, faz com que esta assumam uma forma autônoma, fetichizante e, por isso mesmo, religiosa. Por isso, o presente trabalho visa problematizar as seguintes questões: 1) Qual a relação ou quais os elementos comuns entre o Capital (ou capitalismo) e a religião? 2) A influência e as contribuições da crítica da religião de Feuerbach para a crítica da economia política, encontram-se presentes somente nas obras do “jovem Marx”, ou, também, encontrar-se-iam presentes em suas obras de maturidade teórica, como *O Capital*, por exemplo? Sobre Marx e Feuerbach é preciso, ainda, nos perguntarmos: a crítica apresentada por Marx em relação à Feuerbach, como em suas famosas “Teses sobre Feuerbach”, por exemplo, representaria, em essência, uma “ruptura epistemológica” de Marx em relação à crítica de Feuerbach ou representaria, na verdade, uma complementação e desenvolvimento das posições feuerbachianas? 3) Quais as semelhanças e diferenças existentes entre a economia política moderna e a teologia? Por fim, nos questionamos se poderíamos afirmar que o capitalismo, além de corresponder a um modo de produção específico e histórico, também pode ser considerado uma espécie de religião? Neste sentido, o presente trabalho busca comparar os princípios que dão origem a religião e a idolatria religiosa com os princípios que dão origem a idolatria ou fetichismo da mercadoria, do Estado e, por fim, do capital. Assim sendo, pretendemos destacar a função que os pressupostos metafísicos-teológicos possuem no processo de reprodução e legitimação do capital, procurando explorar, ainda, a potencialidade crítica que as metáforas teológicas assumem na obra de Karl Marx. As teses que aqui defendemos são as de que: 1) O capitalismo não é uma religião, mas sim um modo de produção, histórico e transitório; Todavia, a economia política moderna e, portanto, o próprio liberalismo se apresenta muito mais como uma espécie de “teologia econômica” do que uma “ciência econômica” propriamente dita. 2) Não existe ruptura epistemológica de Marx com suas obras e “teses da juventude”; 3) De um modo geral e particular, direto e indireto, é possível observarmos o quanto a influência do método e da crítica da religião de Feuerbach é decisiva para a elaboração do método e da crítica desenvolvida por Marx, não apenas durante sua juventude, mas também em *O Capital* (1867). 4) A analogia estrutural do capitalismo com a religião é um diagnóstico acertado de Marx, o qual indica para a necessidade de uma práxis adequada, capaz de enfrentar as ‘manhas teológicas e sutilezas metafísicas’ do capital.

Palavras-chave: Economia. Política; Religião; Metafísica; Teologia;

ABSTRACT

ARIZA, Péricles. *THE METAPHYSICAL SUBTLETIES AND THEOLOGICAL NICETIES OF THE POLITICAL ECONOMY*. 2023. 200 p. Thesis (Master of Arts) – State University of West Parana, Toledo, 2013.

This thesis seeks to deepen the understanding of the structural assumptions of the capitalist mode of production through a study of the relationship and argumentative analogy that exists, according to Feuerbach and Marx respectively, between the criticism of theology and Political Economy. We therefore highlight the analogous structure of the process of alienation and estrangement of man from himself and his own essence, as well as from nature itself. The alienated work and estrangement caused by the capitalist mode of production, based on private property, that is, on the separation of the worker from himself, his product, his creation, causes it to assume an autonomous, fetishizing form and, therefore, Even religious. Therefore, the present work aims to problematize the following questions: 1) What is the relationship or what are the common elements between Capital (or capitalism) and religion? 2) The influence and contributions of Feuerbach's critique of religion to the critique of political economy are present only in the works of the "young Marx", or, they would also be present in his works of theoretical maturity, like Capital, for example? We also need to ask ourselves about Marx and Feuerbach: the criticism presented by Marx in relation to Feuerbach, as in his famous "Theses on Feuerbach", for example, would represent, in essence, an "epistemological rupture" of Marx in relation to Feuerbach's critique or would it actually represent a complementation and development of Feuerbach's positions? 3) What are the similarities and differences between modern political economy and theology? Finally, we asked ourselves if we could say that capitalism, in addition to corresponding to a specific and historical mode of production, can also be considered a type of religion? In this sense, the present work seeks to compare the principles that give rise to religion and religious idolatry with the principles that give rise to idolatry or fetishism of merchandise, the State and, finally, capital. Therefore, we intend to highlight the function that metaphysical-theological assumptions have in the process of reproduction and legitimization of capital, seeking to explore, furthermore, the critical potential that theological metaphors assume in the work of Karl Marx. The theses we defend here are that: 1) Capitalism is not a religion, but rather a historical and transitory mode of production; However, modern political economy and, therefore, liberalism itself presents itself much more as a kind of "economic theology" than an "economic science" itself. 2) There is no epistemological break between Marx and his works and "theses of youth"; 3) In a general and particular, direct and indirect way, it is possible to observe how much the influence of Feuerbach's method and criticism of religion is decisive for the elaboration of the method and criticism developed by Marx, not only during his youth, but also in Capital (1867). 4) The structural analogy of capitalism with religion is an accurate diagnosis by Marx, which indicates the need for an adequate praxis, capable of facing the 'theological tricks and metaphysical subtleties' of capital.

Keywords: Economy; Politics; Religion; Metaphysics; Theology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
-----------------	----

SEÇÃO I

AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DA MERCADORIA

Capítulo 1 - As sutilezas metafísicas da mercadoria.....	31
1.1 O problema da <i>essência</i> ou <i>substância</i> do <i>valor</i>	32
1.2 Aristóteles: o primeiro pensador a analisar a forma valor.....	40
1.3 Da <i>estrutura lógica</i> da <i>forma</i> mercadoria e dinheiro.....	44
1.4 O dinheiro: de servo e “representante do valor” à déspota das mercadorias.....	48
Capítulo 2 - As manhas teológicas da mercadoria.....	50
2.1 A contribuição de Feuerbach para a crítica do estranhamento e fetichismo da mercadoria.....	50
2.2 O método de Marx: Análise e exposição.....	52
2.3 Decifrando o invólucro místico da mercadoria ou do fetichismo da mercadoria.....	54
2.4 Decifrando o enigma do valor e do dinheiro ou fetichismo do dinheiro.....	61
2.5 O cristianismo e o protestantismo como forma de religião mais adequada ao mundo da produção de mercadorias.....	64

SEÇÃO II

AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DO ESTADO

Capítulo 3 - As sutilezas metafísicas do Estado.....	70
3.1 Do problema e da categoria da <i>substância</i>	72
3.2 Da mistificação da categoria da <i>substância</i> em Hegel.....	75

3.3 Crítica do Estado enquanto “mediador” entre “particular” e “universal”: monarquia versus democracia.....	79
3.4 O “poder metafísico” do Estado.....	84
3.5 A propriedade privada enquanto <i>substância</i> do Estado.....	85
Capítulo 4 - As manhas teológicas do Estado.....	87
4.1 Da Constituição em si e para si e sua “personificação”.....	88
4.2 Da separação e <i>estranhamento</i> entre sociedade civil e Estado.....	92
4.3 A “Religião da Propriedade Privada”.....	103
4.4 A alienação do poder político e “o poder político” como “propriedade privada”: o <i>parlamentarismo</i> como exigência derivada da “ <i>representação teológica do Estado político</i> ”.....	105

SEÇÃO III

AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DO CAPITAL

Capítulo 5 – As sutilezas metafísicas do capital.....	114
5.1 Polêmica com Althusser.....	116
5.2 Feuerbach e <i>O Capital</i>	119
5.3 Dinheiro enquanto mercadoria e dinheiro enquanto capital.....	122
5.4 Forma simples e forma geral do capital.....	124
5.5 Força de trabalho enquanto <i>potentia</i> [potência] e força de trabalho em <i>actu</i> [ato].....	131
5.6 O trabalho como <i>substância</i> do capital.....	134
Capítulo 6 – As manhas teológicas do capital.....	143
6.1 O <i>fetichismo do capital</i> enquanto produto do trabalho alienado e <i>estranhado</i>	144
6.2 Da <i>potência</i> e <i>autonomia</i> da maquinaria e do <i>estranhamento</i> entre trabalhador e os meios de produção.....	146
6.3 Da alienação e estranhamento entre trabalho intelectual e manual.....	151
6.4 Da “doutrina do livre-mercado” e das relações capitalistas de produção enquanto relações fundadas em “leis eternas da Natureza e da	

Razão”.....	155
6.5 O capitalista enquanto “capital personificado”.....	161
6.6 “O Capital” enquanto Mamom e Moloch da modernidade.....	166
6.7 O “pecado original” da economia política e a chamada acumulação primitiva.....	177
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	182
ANEXOS.....	191
As cartas de Marx à Feuerbach e de Feuerbach à Marx (Apresentação).....	193
As cartas de Marx à Feuerbach e de Feuerbach à Marx (Tradução).....	202
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	210

INTRODUÇÃO

A presente tese compreende a continuação de pesquisas acerca da relação entre o pensamento de Feuerbach e Marx, iniciadas em 2017, e que agora buscamos aprofundar ainda mais neste doutorado, ampliando o debate em torno das semelhanças entre religião e capitalismo para além do já exposto em trabalho anterior concluído em 2019¹. Primeiramente, dedicamo-nos a ler e conhecer melhor a obra de Feuerbach para melhor compreender a influência de sua crítica da religião na crítica da economia política de Marx. *A Essência do Cristianismo (1841)*, *Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia (1842)*, *Princípios da Filosofia do Futuro (1843)* e *Preleções Sobre a Essência da Religião (1851)* proporcionam e apresentam elementos fundamentais para uma boa compreensão da crítica pós-hegeliana da religião empreendida por Feuerbach e para a reflexão sobre o problema da alienação, do estranhamento e do *fetichismo*, que vemos aparecer, também, no conjunto da obra de Marx e, de forma mais destacada e elaborada, em *O Capital (1867)*. Além de buscarmos nos aprofundar mais sobre Feuerbach e sua crítica da religião, da metafísica e do hegelianismo, procuramos mostrar a relação e influência da crítica da *alienação religiosa* com a crítica da *alienação econômica e política* desenvolvida por Marx, destacando a influência direta de Feuerbach sobre o “jovem Marx”, assim como sua influência indireta sobre o “Marx da maturidade” ou “Marx de *O Capital*”, uma vez que Feuerbach não é citado diretamente nessa obra. Na dissertação acima referida, também se procurou mostrar que não apenas Feuerbach exerceu significativa influência sobre o pensamento de Marx, como, também, Marx teria exercido influência sobre o pensamento de Feuerbach².

¹ “*Feuerbach e Marx: Estranhamento, fetichismo e emancipação humana*” (ARIZA, Péricles. 2019).

² Em *Teogonia*, obra póstuma de Feuerbach, o filósofo de Landshut, ainda que de modo tardio, incorpora a teoria da luta de classe a suas análises e defende o papel decisivo do proletariado no processo de abertura e transição para uma nova era da humanidade: “Que se lance um olhar sobre a História! Quando se inicia na história uma nova época? Sempre somente quando uma massa oprimida ou maioria faz valer seu muito justificado egoísmo contra o egoísmo exclusivista de uma nação ou casta, quando classes ou nações inteiras se elevam da humilhante obscuridade do proletariado, através da vitória sobre a ousada presunção de uma minoria patricista, para a luz da celebridade histórica. Assim, o egoísmo da maioria da humanidade agora oprimida deverá chegar e chegará a seu direito fundando um novo período histórico. Não é a nobreza de cultura, do espírito, que deve ser suprimida; não! Não somente alguns deverão ser nobreza e todos os outros plebe, mas todos devem, ou deverão, ser instruídos; não é a propriedade que deve ser suprimida, não! Não somente alguns deverão ter posses ficando todos os outros sem nada, mas todos deverão ter posses” (FEUERBACH, *Teogonia*. apud: *Preleções sobre a Essência da Religião*, 2009, p. 341).

A grande maioria dos estudiosos do marxismo e da filosofia em geral reconhece a influência que Feuerbach teria exercido sobre o jovem Karl Marx, especialmente no que diz respeito ao aspecto do problema da alienação, do estranhamento³ e do fetichismo religioso⁴. Do mesmo modo, também é de conhecimento amplo dos estudiosos do marxismo a crítica de Marx a Feuerbach⁵, desenvolvida durante o período de efervescência teórica do jovem hegeliano de esquerda na Alemanha em meados do século XIX ao lado de Engels, seu camarada de estudos e críticas, também simpatizante do hegelianismo e dos escritos feuerbachianos. O que, no entanto, não é de conhecimento dos muitos estudiosos sobre os autores é a crítica de Feuerbach a Marx, que, em *Preleções sobre a Essência da Religião* (1851), procura indiretamente dizer a Marx e Engels, sobretudo a Marx, que a crítica da religião não teria, ainda, “chegado ao seu fim”⁶.

Nesse sentido, o presente trabalho busca retomar a reflexão sobre o problema do estranhamento com base nas obras de Feuerbach e Marx respectivamente, porém, desta vez, com ênfase na obra de Marx, a fim de buscar ampliar essa discussão na perspectiva de destacar a importância da crítica da

³ Aqui chamamos a atenção para destacar que alienação (*Entäusserung*) e entranhamento (*Entfremdung*), apesar de suas similitudes, ocupam lugares ou compreendem a momentos distintos no sistema filosófico de Marx. Ainda sobre esta questão, Eduardo Ferreira Chagas, em seu artigo intitulado *A diferença entre alienação e estranhamento dos Manuscritos Econômicos-Filosóficos (1844) de Karl Marx* (1994), escreve: “É importante ressaltar que Marx não critica o trabalho enquanto tal, mas apenas uma dada forma particular do trabalho, isto é, o momento do estranhamento num trabalho específico, dado que a essência humana se realiza no trabalho, ou melhor dizendo, o trabalho é a própria essência do homem. É, pois, insustentável pensar a vida humana, ou qualquer forma de sociabilidade, sem trabalho, sem objetivação. Como é sabido, todo o processo de objetivação traz intrínseco o momento da alienação, porém, nem toda a alienação é um estranhamento; somente uma dada forma particular da sociabilidade, cuja a base é a propriedade privada dos meios de produção, o processo de objetivação traz consigo o momento do estranhamento, onde a objetivação surge como “perda do objeto”, a atividade produtiva torna-se atividade que desrealiza e desumaniza o homem” (CHAGAS, 1994, p. 27-28).

⁴ A respeito desse aspecto específico sobre as semelhanças entre a alienação religiosa e a alienação econômica capitalista, indicamos, além de seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* e *O Capital*, a leitura de *Religião e Capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx* (2001) de Rosalvo Schütz.

⁵⁵ *Teses sobre Feuerbach* (1845). Entre outras, como em *A Sagrada Família* (1845), *Ideologia Alemã* (1845).

⁶ Marx, em 1844, em sua *Introdução à crítica da filosofia do Direito de Hegel*, afirmou que: “Na Alemanha, a Crítica da religião chegou, no essencial, ao seu fim” (MARX, 2005, p.145). Feuerbach, em 1851, em suas *Preleções sobre a Essência da Religião*, busca concluir sua crítica sobre o tema. Em *Essência do Cristianismo* de 1841, Feuerbach defende e resume sua tese afirmando ser a antropologia o segredo da teologia. Em suas *Preleções* de 1851, Feuerbach procura complementar sua tese, fazendo um adendo: “Por isso, se antes – em *A Essência do Cristianismo* – resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia” (FEUERBACH, 1988, p.27). Nesse sentido, *O Capital* de Marx, embora compreenda uma crítica à economia política, também pode ser entendido como um complemento à sua crítica da religião, uma vez que o *Capital* assume o papel de “Deus e ente soberano” da modernidade.

religião para a crítica da economia política e vice-versa. Feuerbach e sua crítica da religião nos servirão, aqui, neste trabalho, como auxílio discursivo e reflexivo para que possamos compreender melhor “a crítica da religião como pressuposto para toda a crítica” (MARX, 2005, p.145), como defende Marx, em sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843)*, texto que inaugura as bases de sua crítica filosófica.

Assim sendo, a presente tese evidencia, como problemas centrais, as seguintes questões: seria possível classificarmos o capitalismo realmente e exclusivamente enquanto um modelo “econômico” e “político”? Não seria o capitalismo, apesar de seu aparente caráter “econômico” e “racional”, um modo de produção antinatural e despótico ou, talvez, algo muito análogo a uma religião e, por que não, a religião dominante de nossa época?⁷ Como estaremos comparando as reflexões de Marx durante sua juventude com as de sua maturidade teórica sobre esse tema, também somos obrigados a problematizar e responder à seguinte questão: existiria uma diferença substancial ou “corte epistemológico” entre as críticas elaboradas pelo “Jovem Marx” e o “Marx de *O Capital*”? Desse modo, por fim, buscaremos responder ao problema que consideramos ser, talvez, o problema central de nossa tese: teria a economia política moderna realmente desenvolvido uma “ciência econômica”? Ou, na verdade, uma “teologia econômica”, que apenas nos é ideologicamente apresentada enquanto “ciência”? Essas são algumas questões-chaves que iremos procurar explicitar e desenvolver ao longo deste trabalho. Cada seção e capítulo desta tese procuram levantar outras questões e problemas específicos, evidentemente, todos relacionados com os problemas centrais que apresentamos acima.

Nossa pesquisa conta ainda com a ajuda e análise de comentadores que também possuem estudos voltados para as áreas da filosofia da religião, da metafísica, da economia política e do marxismo, como não poderia deixar de ser. Entretanto, a maioria dos autores e comentadores deverá aparecer somente com maior frequência nas chamadas notas de rodapé, de modo a ajudar a complementar certas discussões, problemas, temas e clarear ou mesmo confrontar criticamente certas questões que procuramos, aqui, apresentar e desenvolver. Outros

⁷ Marx, no Prefácio da primeira edição de *O Capital*, em 1867, assim escreve: “Atualmente, o próprio ateísmo é uma culpa levis [pecado venial] se comparado com a crítica às relações tradicionais de propriedade” (MARX, *O Capital*, Prefácio da primeira edição. Boitempo, 2014, p.80).

comentadores, entretanto, deverão aparecer, em algum momento, citados diretamente no texto, como é o caso do filósofo argentino e latino americano, Enrique Dussel, e sua obra “*Metáforas Teológicas de Karl Marx*” (1992), assim como outros autores que também se destacam por serem reconhecidos estudiosos das obras de Feuerbach e Marx, bem como por termos considerado suas reflexões uma contribuição para o evidenciamento de nossa tese, segundo a qual a crítica da religião e o método desenvolvido por Feuerbach são decisivos para o desenvolvimento do método de Marx e para sua crítica da economia política moderna, tanto em seus escritos de juventude quanto também em *O Capital*.

As primeiras seções e primeiros capítulos deste trabalho, Seção I e II, capítulos 1, 2, 3 e 4, todavia, envolvem a discussão em torno de duas obras centrais de Marx, as quais são: *O Capital* (1867) e *Crítica da Filosofia do direito de Hegel* (1842-43); na primeira, encontramos o chamado “Marx da maturidade”⁸; a segunda, da época do “jovem Marx”, é quando o filósofo apresenta sua contribuição para uma crítica do direito, do Estado e de uma religião específica, sobre a qual pretendemos nos debruçar e problematizar neste trabalho: a “*religião da propriedade privada*”. Objetivamos, com isso, ainda, demonstrar que as diferenças que existem entre o jovem e o velho Marx não compreendem as diferenças substanciais de método ou pensamento, como defendem alguns marxistas, entre eles, Althusser⁹, a exemplo do que veremos. Na verdade, Marx, durante sua fase de maturidade teórica, buscou aprofundar seus estudos sobre a economia política (e a sociedade civil burguesa) exatamente para reforçar a crítica que já havia começado a desenvolver durante sua juventude, ou seja: sua crítica ao Estado e ao Capital.

Iniciaremos a Seção I de nosso trabalho com o “Marx de *O Capital*” ou “Marx da maturidade”, além de sua análise e descrição sobre “as sutilezas metafísicas e manhas teológicas da mercadoria e do dinheiro”, uma vez que é exatamente com esses termos que o filósofo alemão se refere, em *O Capital*, quando se propõe a explorar e descrever sobre o enigma da forma mercadoria-dinheiro e de seu

⁸ O fato de essa nomenclatura ser utilizada por muitos comentadores de Marx em aulas, palestras e mesmo em seus textos, tornando-se quase que uma “convenção” entre a maioria dos estudiosos ditos marxistas, faz com que sejamos obrigados a utilizá-la exatamente para podermos, aqui, apresentar nossa crítica à tese do suposto “corte epistemológico” entre o “Jovem” e “Velho Marx”, o que tais nomenclaturas buscam reforçar.

⁹ Sobre esse corte epistemológico, criado por Althusser e outros marxistas, a obra de Mehmet Tabak, “*Dialética da Natureza Humana na Filosofia de Marx*” (2002), contribui para esclarecermos um pouco essa problemática e reforça a necessidade de se buscar superar tal leitura, por ele considerada equivocada do desenvolvimento do pensamento de Marx.

*fetichismo*¹⁰. Assim, procura justificar, em certo sentido, as dificuldades e cuidados necessários para a análise dessas categorias e do *fetichismo*, presentes nos primeiros capítulos que compõem a Seção I de *O Capital*. Com isso, buscaremos fazer uma análise com o maior rigor possível e refletir filosoficamente, seguindo a argumentação de Marx, em sua obra, as “categorias simples” e as “formas populares de pensar”, da economia política, tão banalizadas pelas análises da chamada economia vulgar, desde Stuart Mill¹¹ aos hoje autoproclamados “discípulos da Escola Austríaca”¹², defensores da “soberania do mercado e do consumidor” e os mais radicais combatentes à teoria do valor de Marx.

Buscaremos, na primeira parte do Capítulo 01, todavia, concentrar nossa análise naquilo que Marx refere como sendo as “sutilezas metafísicas da mercadoria-dinheiro”, destacando a importância e contribuição, ainda, em nossa opinião, que alguns filósofos tiveram para a análise de Marx no que diz respeito a essas categorias, como é o caso de Aristóteles e Hegel. No caso de Aristóteles, resgataremos brevemente o debate de Marx com o filósofo grego acerca da categoria de “substância”, entre outras categorias da metafísica aristotélica, como *ato* e *potência*, por exemplo, assim como, também, em especial, acerca das primeiras investigações econômicas do estagirita, visto que Marx reconhece toda sua importância e valor. Apesar, evidentemente, das limitações e dos equívocos de Aristóteles em suas análises sobre o valor, há o dinheiro e muitas outras questões. Contudo, para Marx, embora se apresentem equívocos em sua análise do dinheiro e das relações de troca, Aristóteles parece estar mais próximo do desenvolvimento de uma verdadeira “ciência econômica” do que da chamada Economia Política moderna (Adam Smith, Ricardo e suas escolas) com seu “fetichismo pelo Capital” e seu “neomercantilismo”. A distinção levantada por Aristóteles em sua *Política* entre o que seria a ciência econômica e o que representa a *crematística* é fundamental para que

¹⁰ *Feitiço* *

¹¹ Marx em seu *Posfácio* de 1873 de *O Capital* classifica Stuart Mill como o maior representante da economia vulgar de seu tempo que, no entanto, ironicamente proclamava-se como uma teoria “acadêmica” e “científica”. Para Marx, autores e economistas como Adam Smith e Ricardo ainda possuem alguma relevância científica. Contudo, apesar destes tentarem “pôr a economia política do capital em sintonia com as exigências do proletariado, que não podiam ser mais ignoradas”, a medida que o capitalismo se desenvolvia foi ficando cada vez mais claro a impossibilidade de conciliar o inconciliável. Eis então que surge Stuart Mill, professor acadêmico e entusiasta da “ciência burguesa da economia política”. Mill e os economistas burgueses posteriores, não passam para Marx de “meros sofistas e sicofantas das classes dominantes” (MARX, 2013, p.86).

¹² Referimo-nos, aqui, por exemplo, a Ludwig Heinrich Edler von Mises (1881-1973) e Friedrich August von Hayek (1899-1992).

possamos entender a crítica de Marx – e mesmo de Feuerbach – sobre o papel da natureza na constituição do ser humano, na sua relação com a própria natureza, assim como para compreendermos o processo de estranhamento e hostilidade da humanidade com a própria natureza e consigo mesma, quando dominada pelo “fetichismo do dinheiro”¹³. Outra contribuição de Aristóteles sobre seus estudos econômicos, e que procuramos destacar e trazer para a discussão, neste caso, sobre o problema do “valor do trabalho”, encontra-se presente em *Ética a Nicômaco*, obra também utilizada por Marx em *O Capital* para o desenvolvimento de sua análise sobre a “substância do valor” e o dinheiro. É importante recorrermos a Aristóteles, para uma melhor compreensão dos argumentos que utilizaremos em nossa tese, pois será ele quem Marx irá considerar como “o grande estudioso que pela primeira vez analisou a forma de valor, assim como tantas outras formas de pensamento, de sociedade e da natureza” (MARX, 2013, 135). Também, será Aristóteles o primeiro a analisar e apresentar uma crítica da *crematística*, da qual Marx também irá se utilizar em *O Capital* para buscar desenvolver sua crítica da “valorização do valor” e, portanto, do próprio capital.

Já Hegel, na Seção I deste trabalho, deverá aparecer de modo mais indireto do que direto na discussão, emprestando algumas de suas categorias filosóficas

¹³ “Por oposição a crematística a arte de adquirir bens que se encontra relacionado a administração da casa (oadminist/oikonomía), tem um limite, pois a sua função não é a aquisição ilimitada de dinheiro” (ARISTÓTELES, 1998 p.81).

“[...] enquanto a forma doméstica da crematística persegue um fim distinto da acumulação de dinheiro, a forma comercial da crematística persegue a acumulação. Donde alguns pensarem ser tal a função da administração da casa e julgam que esta acumulação é própria da economia, acabando por concluir que é preciso manter e aumentar, ilimitadamente, a riqueza [...] Ainda assim, alguns transformam tudo numa questão de dinheiro, como se o dinheiro fosse o fim de tudo e que tudo tivesse que se orientar para tal fim” (ARISTÓTELES, 1998 p.82).

“Quanto a ciência econômica, aquela que se relaciona com a natureza, se ocupa da subsistência: ela não é como a outra – a crematística –, sem limites; ao contrário, tem seu termo” (ARISTÓTELES, 1998 p.37, grifo nosso).

“A arte de adquirir, conforme dissemos, tem duas formas, uma mercantil e a outra doméstica (oikonomía). Esta última é necessária e recomendável, enquanto a primeira é censurável devido a não estar de acordo com a natureza, por ser praticada por uns a expensas de outros. Com muito mais razão se detesta a prática de cobrar juros, porque nela o ganho resulta do dinheiro propriamente dito e não da finalidade para a qual o dinheiro foi instituído. Ora, o dinheiro foi instituído para a troca, enquanto o juro multiplica a quantidade do próprio dinheiro. É essa a origem do termo juro: os seres gerados assemelham-se a seus progenitores (grifo nosso), e o juro é dinheiro nascido do dinheiro. Assim, de entre todos os modos de adquirir bens, este é o mais contrário a natureza” (ARISTÓTELES, 1998, p 85-87, grifos nosso).

Aristóteles não só critica os defensores da prática da crematística comercial como ainda os ironiza, comparando-os a Midas, cuja a história conta que, devido a sua cupidez, transformava em ouro tudo o que tocava. O problema da crematística em Aristóteles relaciona-se, de um certo modo, com o problema do fetichismo do dinheiro e do capital em Marx. “Dinheiro que gera dinheiro!”, D-D’, esta é a formula final do capital, a “fórmula mágica” e o “milagre” que Marx procura desmistificar.

para que possamos analisar especialmente o que se refere “às sutilezas metafísicas da mercadoria”, do dinheiro e, por fim, do capital, assim como procurou se utilizar Marx em vários momentos de sua obra e ao longo de suas análises. Embora pretendamos dar certo destaque a Feuerbach, neste trabalho, e à sua contribuição para o desenvolvimento da crítica marxista da economia política moderna e seu “fetichismo pelo capital”, propondo uma “leitura e crítica feuerbachiana de *O Capital*”, vamos, neste primeiro capítulo, todavia, procurar fazer como Marx e “coquetear aqui e ali com os modos peculiares de expressão de Hegel”. A contribuição de Hegel ajudar-nos-á a compreender um pouco mais sobre a “lógica da mercadoria” e da “fenomenologia do capital”.

De mais a mais, no que se refere à discussão sobre “as sutilezas metafísicas da mercadoria”, cabe levantarmos alguns problemas específicos para serem discutidos neste primeiro capítulo, por exemplo: qual a *essência* ou como se refere Marx, em *O Capital*, à “*substância do valor*” das mercadorias? Qual a importância da categoria de *substância*, assim como de Aristóteles e Hegel para esse debate? Ainda, como Marx articula e relaciona as categorias e os problemas metafísicos com as categorias e os problemas econômicos? Essas são algumas questões e problemas específicos que o Capítulo 01 irá procura desenvolver e responder a fim de evidenciar a importância da análise dessas “sutilezas metafísicas” para a crítica de Marx, presentes em *O Capital*.

No Capítulo 02, que encerra, então, a Seção I, buscaremos mostrar, com destaque, como a crítica feuerbachiana da religião encontra-se presente de forma direta e indireta na crítica de Marx, especialmente em sua análise sobre os “melindres ou manhas teológicas da mercadoria”. Pretendemos, por meio da contribuição da crítica da religião e da teologia de Feuerbach, demonstrar que um dos pontos centrais da crítica de Marx à Economia Política, sua crítica ao fetichismo da mercadoria e do dinheiro, ao modo de produção de mercadorias, enfim, ao capital, tem como um de seus pilares filosóficos fundadores a crítica feuerbachiana da religião e da teologia. Com isso, pretendemos, também, combater a ideia de que Marx, ao se tornar um crítico de Feuerbach, teria se afastado de suas ideias quase que em absoluto, tratando-o como um “cachorro morto” ou apenas como uma “breve influência” e fase de sua “juventude filosófica”; assim, passou a dar prioridade exclusiva e absoluta aos problemas econômicos.

Assim sendo, além das sutilezas metafísicas da mercadoria, no Capítulo 02, procuramos desenvolver alguns problemas específicos, dessa vez, “sobre as manhas teológicas da mercadoria”, por exemplo: qual a origem do fetichismo da mercadoria e do dinheiro? Por que Marx sugere, “para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo da religião” (MARX, 2013, p.147-148) para compreendermos o fenômeno que ele classifica como “fetichismo da mercadoria”? Qual a relação da crítica de Marx sobre o fetichismo da mercadoria e da economia política com a crítica de Feuerbach à religião e à teologia? Por fim, por que o cristianismo, em especial o protestantismo, seria a forma ou religião mais adequada ao modo de produção de mercadorias, ou seja, ao capitalismo? Esses são alguns problemas específicos que iremos procurar desenvolver e explorar ao longo desse capítulo e dessa Seção I.

Na Seção II, nos capítulos 03 e 04, retornaremos ao “Jovem Marx” de a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1842-43)*, para apresentarmos, então, uma análise do que poderíamos chamar de “sutilezas metafísicas e manhas teológicas do Estado”. Outras obras de Marx também poderão corroborar essa reflexão, além, é claro, da obra e crítica de Feuerbach, com a qual estaremos dialogando permanentemente. Pretendemos, com esse retorno ao jovem Marx, resgatar elementos da crítica feuerbachiana da religião para compararmos e destacarmos, com os elementos dessa crítica, nas obras da chamada “maturidade teórica de Marx”, mais especificamente em *O Capital*. Com isso, também buscamos apresentar os elementos e passagens de Marx que contradizem a “tese popular e acadêmica” althusseriana de “ruptura epistemológica em Marx”.

Nesses capítulos, todavia, Hegel e a crítica à Hegel aparecerão de forma mais explícita, uma vez que se trata de uma crítica de Marx dirigida diretamente à obra de Hegel. Aqui, pretendemos mostrar e comentar, também, sobre como Feuerbach e sua obra *Essência do Cristianismo* serão importantes para a fundamentação da crítica de Marx a Hegel e sua “Teologia do Estado” ou *Filosofia – teológica – do Direito*.

Assim sendo, pretendemos apresentar uma análise da estrutura geral do sistema capitalista, ou ainda, da “religião da propriedade privada”, desde seus pressupostos metafísico-teológicos, evidenciando como a crítica da religião de Feuerbach pode nos ajudar a compreender melhor a crítica da economia política apresentada por Marx, do capitalismo enquanto uma realidade que pressupõe uma

espécie de legitimação religiosa. Buscamos, com esta análise, inclusive, superar o corte epistemológico criado por muitos marxistas, entre eles, Althusser, no qual supostamente haveria uma radical e substancial diferença de método e pensamento entre a crítica desenvolvida pelo “jovem Marx” e o “Marx da maturidade”, assim como as interpretações em que supostamente se acredita haver um “abandono da influência e crítica feuerbachiana” em seu pensamento e, por consequência desse afastamento, uma “ruptura de Marx com Feuerbach”.

A teoria e tese acerca do Estado de Marx, como bem sintetiza Lenin, em sua obra *O Estado e a Revolução* (1922), “é o produto do caráter inconciliável das contradições de classes” (LENIN, 2017, p.31) e, além disso, “é uma força que está acima da sociedade e “cada vez mais se aliena da sociedade”” (LENIN, 2017 p,31), atuando como um aparelho de dominação e exploração de uma classe por outra, enquanto “força física” organizada por uma classe para explorar e oprimir outra classe. Por isso, defendeu Lenin, como parte fundamental da doutrina marxista do Estado, ser “evidente que a emancipação da classe oprimida é impossível não só sem uma revolução violenta, mas também sem o extermínio daquele aparelho do poder de Estado que foi criado pela classe dominante e no qual está encarnada essa ‘alienação’” (LENIN, 2017 p.31).

Porém, o Estado também se caracteriza por sua “força e alienação ideológica”, sendo sua superestrutura de legitimação repleta de misticismo e, por isso mesmo, também de “melindres teológicos”; isto é o que procuraremos destacar em nossa tese, com a ajuda de Marx e Feuerbach. Já Hegel, como destaca Marx e, aqui, buscaremos explorar, reconhece e faz observar a oposição e antagonismo existente entre Estado e Sociedade Civil (burguesa), assim como o “estranhamento e hostilidade da sociedade civil em relação ao Estado”, porém, não apresenta solução prática para o problema, a não ser pela “autorreflexão” e “autoconsciência do Estado”, que se encontra no organismo ou “corpo do parlamento”. Marx, em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1842-43)*, procura aprofundar e problematizar essa questão, denunciando a mistificação de Hegel com a teoria do direito e do Estado, além de indicar a necessidade de superação dessa mistificação. Em *Sobre a Questão Judaica (1844)*, o problema da alienação política e do estranhamento e caráter religioso-teológico do Estado, com os indivíduos, é novamente retomado por Marx, reforçando sua crítica da teologia e do Estado com fortes doses de “feuerbachianismo”.

Assim sendo, no Capítulo 03, no que diz respeito “às sutilezas metafísicas do Estado”, discutiremos as seguintes questões: qual a “substância” ou “essência do Estado”, seu “princípio”, sua *arché*, segundo Hegel e segundo Marx? Quais as “sutilezas metafísicas” por detrás do Estado e suas instituições? Enfim, quais são as sutilezas metafísicas do direito e Estado moderno? De que modo ocorre a “mediação” entre particular e geral/universal, entre os indivíduos e o Estado? Por fim, por que o “jovem Marx” considera o poder legislativo um órgão detentor do “poder metafísico” do Estado? O que isso significa e o que o jovem filósofo pretendeu dizer com essa afirmação? Assim, também pretendemos contribuir para avançar na compreensão sobre a *relação* entre propriedade privada e Estado.

Já no capítulo 04, no que diz respeito às “manhas teológicas do Estado”, procuraremos problematizar essa questão a partir do que nos diz Marx sobre a separação e oposição entre Estado e Sociedade Civil, o que acarreta aquilo que classificaremos, aqui, como o “estranhamento entre a sociedade civil e o Estado”. Assim sendo, o que sugere o jovem Marx para se combater e evitar esse “estranhamento”? De mais a mais, procuraremos, ainda, compreender de que modo se constituiu e se desenvolve a chamada “religião da propriedade privada” e como ela se vincula ou se relaciona com a mistificação do Estado? Por que os burocratas do Estado, para Marx, assumem o papel de “jesuítas do Estado”, ou ainda, representam os “teólogos do Estado”? Por que, afinal, de acordo com Marx, o real não é racional nem o racional é real, como afirma Hegel em sua *Filosofia do Direito*? Qual a contribuição de Feuerbach para a crítica de Marx à “fé supersticiosa no Estado” e para suas análises e críticas sobre as “manhas teológicas do Estado”? Qual a relação entre o *fetichismo do Estado* e sua função ideológica na luta de classes? De que maneira se estrutura o processo de legitimação da exploração capitalista? Essas são algumas questões específicas que o capítulo 04 irá procurar desenvolver e apresentar para a nossa discussão a fim de explicitar como o processo de alienação política é descrito por Marx como análogo à religião ou processo de alienação religiosa. Daí, a importância significativa de Feuerbach para a crítica de Marx.

Na Seção III, nos capítulos 05 e 06, retornaremos novamente ao “Marx da maturidade” e procuraremos apresentar, ainda, paralelamente, a nossa “leitura feuerbachiana de *O Capital*”, uma reflexão da crítica de Marx sobre a religião e a teologia a partir de uma análise e diálogo com outros autores, entre eles, Enrique

Dussel. Pretendemos, com esse “retorno ao Capital”, evidenciar a importância da crítica da religião, assim como a própria dialética feuerbachiana, não apenas no jovem Marx, mas no “Marx de *O Capital*” ou “Marx da maturidade”. Com isso, pretendemos reforçar nossa oposição e combate à tese de uma suposta “ruptura epistemológica” existente em Marx, uma vez que tal tese pode acabar sendo utilizada para se contrapor ao desenvolvimento de nosso trabalho e à tese central que aqui buscamos defender.

No capítulo 05, de mais a mais, todavia, limitar-nos-emos a buscar aprofundar nossa discussão em torno da tese geral deste trabalho, ou seja, a do capitalismo enquanto um sistema análogo à religião ou ao cristianismo, assim como a Economia Política moderna enquanto uma espécie não de “ciência econômica”, mas de uma “teologia econômica”. Para isso, partimos da análise de algumas passagens de *O Capital*, em que Marx procura destacar as “sutilezas metafísicas do capital”, antes de nos debruçarmos propriamente sobre suas “manhas teológicas”. Nesse capítulo, é quando apresentamos de maneira mais direta e definitiva nossa crítica e oposição a Althusser e sua tese de “ruptura epistemológica em Marx”. Também, buscamos, ainda, aprofundar nossa discussão, resgatando o problema da *substância valor* em *O Capital* de Marx, partindo de uma análise e crítica das contribuições de José Arthur Giannotti.

No capítulo 06, último capítulo, concentraremos a discussão, por fim, em torno das “manhas teológicas do capital”. Desse modo, procuraremos abordar, no referido capítulo, alguns temas específicos para nossa reflexão e análise, por exemplo: do trabalho alienado e trabalho estranhado; o capital como produção humana e “poder estranhado”; a autonomia e estranhamento do trabalhador com a maquinaria; a separação e o antagonismo hostil entre trabalho intelectual e manual; a crítica de Marx à economia política moderna e sua “doutrina do Livre Mercado”, em que as relações capitalistas de produção seriam supostamente fundadas em “leis eternas da natureza e da razão”; do capitalista enquanto “capital personificado”; do Capital enquanto Mamon e Moloch da modernidade; e, por fim, do “Pecado Original” da Economia Política. Também, buscaremos destacar a contribuição da crítica feuerbachiana da teologia para a crítica de Marx presente em *O Capital*, ainda que de maneira indireta. Outros comentadores da obra de Marx e sobre o tema que abordaremos aqui, como Dussel, por exemplo, deverão contribuir para esse nosso

debate. No que diz respeito a esse último, apresentaremos também os limites e riscos de sua “crítica teológica” do capital e do marxismo.

Por fim, buscaremos analisar se existiria, em *O Capital*, de modo implícito, uma intenção de Marx em descrever a economia política moderna e burguesa como uma espécie de “teologia”¹⁴ e não como uma “ciência econômica” propriamente dita. Além do capítulo primeiro, sobre o fetichismo da mercadoria e do dinheiro, existiria mais algum momento em que Feuerbach ou a crítica feuerbachiana da religião fazem-se presentes na crítica da economia política de Marx, em *O Capital*? Como veremos, defendemos que o fetichismo está presente enquanto pressuposto estruturante do capitalismo em toda argumentação de Marx. São essas questões que irão nortear nossas análises para a conclusão de nossa tese, ou seja, a de que o sistema capitalista é um sistema análogo à religião, mais especificamente ao cristianismo, e a economia política moderna burguesa, embora tenha iniciado e buscado apresentar sua teoria econômica enquanto uma “ciência econômica”, pautada em “leis eternas da Natureza e da Razão”, converteu essa ciência no seu contrário, em uma teologia econômica, a partir de sua capitulação ao “fetichismo do Capital” e à “Doutrina do Livre Mercado”¹⁵.

De mais a mais, pretendemos destacar, em nossas considerações finais, a importância de uma boa compreensão do que significam e o papel que exercem a religião e a teologia para a crítica filosófica de Marx, não apenas as compreendendo como meros instrumentos morais e ideológicos de dominação e sustentação do modo de produção e alienação capitalista, do quais realmente são, mas, também, enquanto “expressão da miséria real e protesto contra a miséria real” (Marx, 2005, p.145); ao mesmo tempo, de modo dialético e paradoxal, é essencial destacar as “metáforas teológicas” como elementos portadores de sua própria negação e, por isso, também, como portadoras de *potencial crítico revolucionário*. Chamamos isso, aqui, de “ironia marxista” ou “maiêutica revolucionária”¹⁶, em que se procura desenvolver um método que, superando a pretensão somente descritiva, seja, além de crítico, também “pedagógico”, buscando contribuir de alguma maneira, a partir do uso de “formas de pensamento socialmente válidas”, recorrendo-se aos mitos, à

¹⁴ A “teologia do capital” teria sido apresentada pela própria economia política, à qual Marx dirige sua crítica.

¹⁵ “(...) la ciencia se opone al fetichismo” [(...) a ciência se opõe ao fetichismo”]. (DUSSEL, 2008, p. 289, Tradução nossa).

¹⁶ Em sentido análogo ao da “ironia e maiêutica socrática”.

poesia, aos “resumos enciclopédicos” e à “lógica em forma popular”, para o esclarecimento e transformação do *protesto inconsciente* das criaturas oprimidas pela sua miséria real em *protesto consciente* contra essa mesma miséria real. Apesar de ateu e por buscar se pautar sempre por métodos de rigor científico e, por isso mesmo, de combate radical a todo o misticismo religioso, Marx não era, por isso, de forma alguma, “inimigo dos Mitos”, da “linguagem simbólica e popular”. Pelo contrário, Marx reconhece o potencial crítico e mesmo revolucionário das metáforas, entre elas, as teológicas, seu caráter pedagógico e ilustrativo¹⁷, assim como também percebe os conteúdos utópicos neles contidos e submersos¹⁸. Um leitor atento de Marx observará que o filósofo se utiliza inúmeras vezes de passagens bíblicas¹⁹ e mitos antigos²⁰, para ilustrar princípios lógico-filosóficos, sempre de maneira didática e em momentos-chave de sua crítica. Além disso, não se pode compreender teoricamente a dinâmica da alienação política, econômica e da exploração capitalista sem que se compreenda a dinâmica da alienação religiosa e o próprio cristianismo, em particular, o chamado protestantismo, como bem irá indicar Marx

¹⁷ Como é o caso de *Mamon* e *Moloch*, figuras mitológicas que Marx explora para representar *O Capital*. Dedicamos um ponto especial sobre essas analogias e metáforas teológicas de Marx no capítulo sobre “as manhas teológicas do capital”.

¹⁸ O filósofo alemão Ernst Bloch apresenta uma leitura próxima a essa perspectiva, defendendo um olhar mais cuidadoso por parte do marxismo em relação à religião, de maneira que busca não apenas denunciar seu caráter alienante e seu papel na dominação ideológica capitalista, mas também explorar suas contradições e aspectos ou elementos “utópicos” e “subversivos”. Sobre essas questões, podemos encontrar uma análise desses aspectos e elementos também nos artigos de Rosalvo Schütz (2021/2022) sobre Ernst Bloch.

¹⁹ Como o mito do pecado original e sua resignificação, no Capítulo XXIV de *O Capital*, sobre a separação dos trabalhadores dos meios de produção, por exemplo.

²⁰ Como é o caso dos mitos gregos, entre outros, também fazem parte do arsenal literário de Marx e cumprem o mesmo papel dos mitos cristãos em sua obra, ou seja, um “papel pedagógico” e “estético ilustrativo”. Esse gosto de Marx pela literatura e seu uso crítico filosófico já se faz observar em seus textos de juventude, como o de sua tese de doutorado, para ilustrar o papel e o caráter emancipatório da filosofia, de sua “luta contra os deuses”, tanto do céu como da terra, de maneira que resgata o mito de “Prometeu acorrentado”, de Ésquilo:

“A Filosofia, enquanto uma gota de sangue fizer bater-lhe o coração absolutamente livre e mestre do universo, não cansará de lançar contra seus adversários o grito de Epicuro: *“O ímpio não é o que despreza os deuses da multidão, mas o que adere a ideia que a multidão tem dos deuses”*. A filosofia não o esconde. Faz sua a profissão de fé de Prometeu: *“Numa palavra, odeio todos os deuses!”*. Opõe esta divisa a todos os deuses do céu e da terra, que não reconhecem a consciência humana como a divindade suprema, divindade que não suporta rivais. Mas aos tristes imbecis, que se vangloriam de, na aparência, a situação social da filosofia ter piorado, a filosofia responde como Prometeu a Hermes, servidor dos deuses:

*Fica certo de que eu não trocaria nunca
Minha sorte miserável por tua servidão.
Porque prefiro mil vezes a prisão neste rochedo
Que ser, de Zeus pai, fiel laçao e mensageiro...*

Prometeu é o primeiro santo, o primeiro mártir do calendário filosófico” (MARX, Diferença entre a Filosofia da Natureza em Demócrito e Epicuro, Oeuvres, t. I, p.10, Mega).

em *O Capital*, sendo essa a “religião mais apropriada” para “uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias” (MARX, 2013, p.153). Mais tarde, Max Weber, em sua obra, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, apenas constataria essa intuição de Marx, já presente em *O Capital*. Apesar dessa “coincidência” entre os autores, a diferença entre Marx e Weber reside exatamente no fato de que, para Marx, o protestantismo e sua “ética” correspondem a um produto das relações materiais e econômicas da sociedade moderna e contemporânea, enquanto que, para Weber, as relações materiais e econômicas da sociedade capitalista, assim como o “triunfo das grandes nações capitalistas” (EUA, França, Inglaterra, Alemanha) são o produto e resultado de uma “ética protestante”.

Com base em textos e passagens da obra marxiana e feuerbachiana, o presente trabalho pretende apresentar, portanto, em geral, um estudo detalhado e pormenorizado da relação e semelhança estrutural de alienação entre a religião, a política e a economia, por fim, entre a religião e o capital. Acreditamos que tal diagnóstico possibilite a visualização de novos modos de interpretação da realidade concreta-abstrata, assim como novos modos de enfrentamento, *práxis* e transformação social. Também pretendemos, com isso, promover e ampliar o debate sobre marxismo, a religião e o capitalismo, assim como a atualidade desses problemas e das reflexões que essa leitura pode provocar.

Ao final desta tese, mostramos, ainda, ao leitor, a tradução de algumas cartas trocadas entre Marx e Feuerbach, acompanhadas de uma apresentação. Essas cartas revelam uma interessantíssima relação de intercâmbio filosófico realizado entre esses dois grandes pensadores alemães, por exemplo, quanto às suas críticas à filosofia neoschellingiana enquanto filosofia oficial e policial do império prussiano, o envio de Marx a Feuerbach de sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, além de suas polêmicas com os chamados “jovens hegelianos” e seu “racionalismo ou idealismo contrário às paixões e os sentidos”. Também, acreditamos que esses documentos demonstrem algumas pistas para evidenciar de um modo mais detalhado até onde Marx se apropriou de forma produtiva do pensamento de Feuerbach, não apenas em sua juventude, mas também em sua fase de maturidade teórica.

Assim sendo, nesta tese, portanto, destacaremos de um modo geral e particular a influência da crítica da religião de Feuerbach para a elaboração da

crítica desenvolvida por Marx em *O Capital*, de forma que procuramos demonstrar que “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” e de que, assim como a alienação econômica e política são análogas à alienação religiosa²¹, a Economia Política moderna é análoga à teologia.

²¹ É preciso destacar e reforçarmos aqui, para que não se crie confusão, que a alienação religiosa e econômica compreendem a fenômenos análogos, mas não propriamente iguais. Ambos possuem como identidade o processo de esvaziamento e empobrecimento na medida em que projetam características e propriedades humanas em um ser externo, característicos do processo da alienação. Todavia, na alienação religiosa trata-se de uma alienação ou esvaziamento e empobrecimento de tipo subjetivo, enquanto que na alienação econômica trata-se de uma alienação objetiva, de um esvaziamento e empobrecimento de tipo objetivo (Cf. Schütz, 2001).

SEÇÃO I

AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DA
MERCADORIA.

CAPÍTULO 1

As sutilezas metafísicas da mercadoria.

É inegável que a metafísica e a teologia possuem muitas coisas em comum, em especial, no que diz respeito à objetivação ou “encarnação” do *abstrato*, do *uno* ou *universal*, do *absoluto*, da *essência*, da *substância*, do *ser etc.* – de “Deus”! Porém, é necessário apontarmos também suas diferenças, uma vez que a primeira – a metafísica – parece buscar fundamentar-se ou basear-se em uma “visão ou leitura racional da realidade” e a segunda – a teologia ordinária – busca fundamentar e legitimar sua “visão mística e religiosa do mundo”²². Desse modo, exatamente pelo fato de a metafísica e a teologia possuírem suas diferenças, pretendemos demonstrar, além dessas, em especial, as semelhanças que possuem entre si e, ainda, com a Economia Política moderna. Para fins de exposição e apresentação desta discussão, dividimos a apresentação deste primeiro capítulo em dois momentos: o primeiro momento, para uma análise e exposição daquilo que Marx classifica em *O Capital* como sendo as “sutilezas metafísicas” da mercadoria, ou seja, uma análise em busca de sua “substância”, “forma” e “estrutura lógica”, em que almejamos demonstrar que Marx não é apenas um crítico da metafísica, mais um profundo conhecedor da área e, no segundo momento, dedicar-nos-emos, então, a uma análise e exposição daquilo que Marx classifica como “melindres ou manhas teológicas” da mercadoria, ou ainda, como define Marx: sobre o *fetichismo*²³ da mercadoria, esperando evidenciar a analogia existente entre o capitalismo e a religião, entre Deus e o Capital.

²² Feuerbach, por exemplo, distingue a teologia ordinária da especulativa. A religião comum da teologia propriamente dita, segundo o filósofo, se funda na imagem, no objeto ou sentimento, enquanto que a teologia especulativa “... pelo contrário, pensa Deus do ponto de vista do pensamento; por isso não interpõe entre si e Deus a representação incômoda de um ser sensível; identifica assim, sem mais, o ser objetivo e pensado com o ser subjectivo e pensante” (FEUERBACH, 2008. p.10).

²³ O conceito de *fetichismo* é chave para a compreensão da análise e crítica de Marx. Sobre esse conceito, dediquei meus estudos e dissertação de mestrado - *Feuerbach e Marx: Estranhamento, Fetichismo e Emancipação Humana* (2019) - para pesquisar e discorrer sobre esse assunto e que, aqui, retomo para aprofundá-lo.

1.1 O problema da *essência* ou *substância* do valor.

No que diz respeito às “sutilezas metafísicas” da mercadoria, é necessário destacarmos a terminologia e as categorias empregadas por Marx para sua análise e exposição sobre a forma mercadoria e dinheiro, ou ainda, sobre a forma *valor*. Logo no subtítulo do capítulo primeiro de *O Capital*, intitulado *A mercadoria*, encontramos: “Os dois fatores da mercadoria: Valor de uso e valor (Substância do valor, grandeza do Valor)”. A categoria *substância* [*Substanz*] aparece, aqui, não por acaso. Marx, logo no início do capítulo, já demonstra que sua análise incorpora as categorias emprestadas da metafísica, não apenas hegeliana, mas, neste caso em especial, inclusive, da “velha metafísica aristotélica”²⁴.

Ao analisar as categorias e objetos de estudo da Economia Política moderna, a partir de uma perspectiva não apenas “científica”, mas filosófica e “metafísica”, Marx procura ir além de Adam Smith e Ricardo, assim como do próprio “velho Aristóteles”, produzindo uma crítica robusta a esses autores e à economia política moderna como um todo que nada mais fez do que defender um neomercantilismo ou neocrematística. Dessa maneira, aproveita, ainda, a oportunidade de apresentar sua crítica à própria metafísica e à teologia, ao mesmo tempo em que buscar decifrar a origem e o caráter enigmático (religioso) da forma mercadoria *dinheiro*. Por isso Marx, não contente com uma análise simples e pragmática desses entes ou categorias econômicas, como a mercadoria e o dinheiro do ponto de vista meramente econômico, busca apresentar e descrever, no primeiro capítulo de *O Capital*, em seus pormenores, suas “sutilezas metafísicas”. Não será por acaso que o próprio Marx irá reconhecer e descrever, no prefácio à edição francesa de *O Capital*, as dificuldades que encontrou para elaborar este capítulo, que o leitor possivelmente terá também para conseguir digeri-lo ou compreendê-lo²⁵.

²⁴ Também, não por acaso, veremos Marx buscando dialogar com as investigações de Aristóteles sobre o conceito, a forma ou substância de valor.

²⁵ Marx, no prefácio da 1ª edição de *O Capital*, assim escreve: “(...) na análise das formas econômicas não podemos nos servir nem microscópio nem reagentes químicos. A força da abstração [*Abstraktionskraft*] deve substituir-se a ambos” (MARX, 2013, p.78, grifo nosso). E, mais adiante, reconhece o filósofo: “Desse modo, com exceção da seção relativa à forma valor, não se poderá acusar esta obra de ser de difícil compreensão. Pressuponho, naturalmente, leitores desejosos de aprender algo de novo e, portanto, de pensar por conta própria” (MARX, 2013, p.78). No prefácio à Edição Francesa de *O Capital*, de 1872, Marx busca justificar ao seu público francês a necessidade de uma análise e exposição científica rigorosa, que infelizmente exige esforços e perseverança: “o método de análise que empreguei, e que ainda não havia sido aplicado aos assuntos econômicos, torna bastante árdua a leitura dos primeiros capítulos, e é bem possível que o público francês,

Ao começar pela análise da mercadoria e ao apresentá-la como algo duplo, valor de uso e *valor*, Marx já apresenta uma peculiar diferença com as teorias de Adam Smith e Ricardo sobre “valor de uso e valor de troca”²⁶. Talvez, o principal diferencial e o avanço da análise de Marx em relação a Adam Smith e Ricardo no que diz respeito às categorias e a teoria do *valor-trabalho, mercadoria e dinheiro* consiste exatamente em seu método e em sua análise rigorosa acerca da “metafísica da mercadoria”, de busca pela “substância de seu valor ou do valor”. Este “valor de troca”, ora também chamado e compreendido como “valor nominal”, possui, para Marx, um caráter “fenomênico”, que, por sua vez, como veremos, cumpre um papel determinado, sendo apenas, na verdade, um representante do “valor real”, a necessidade de sua “aparição sensível-ilusória”.

Partindo, desse modo, de um método de negação e abstração dos valores de uso das mercadorias, buscando o que os diferentes valores de uso possam possuir de igual ou em comum, a sua “identidade”, Marx conclui que ao abstrairmos os valores de uso, ou seja: “Abstraindo-se da determinidade da atividade produtiva e, portanto, do caráter útil do trabalho, resta o fato de que ela é um dispêndio de força humana de trabalho” (MARX, 2013, p.121). Mas o processo de abstração durante a análise se mantém e é radicalizado por Marx que, descrevendo o que faz o próprio capitalismo, abstrai também os diferentes tipos de trabalho ou forma como se produz os diferentes valores de uso, reduzindo todos os trabalhos “(...) ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato (MARX, 2013, p.149).

sempre impaciente por chegar a uma conclusão, ávido por conhecer a relação dos princípios gerais com as questões imediatas que despertam suas paixões, venha a se desanimar pelo fato de não poder avançar imediatamente. Eis uma desvantagem contra a qual nada posso fazer, a não ser prevenir e premunir os leitores ávidos pela verdade. Não existe uma estrada real para a ciência, e somente aqueles que não temem a fadiga de galgar suas trilhas escarpas têm chance de atingir seus cumes luminosos”. (MARX, *O Capital*, Prefácio da Edição Francesa, 2013, p. 93).

²⁶ Basta vermos como Adam Smith e Ricardo apresentam e trabalham com esses conceitos logo no início de suas obras, em que se dedicam a analisar e discorrer sobre o “valor de uso” e “valor de troca”, assim como, também, entre “valor nominal” e “valor real” das mercadorias. Tais dicotomias já foram apresentadas na Política e na Ética de Aristóteles e bem observadas por Marx em *O Capital*. Outra boa observação de Marx a respeito dessa questão é que “*Como esse é o centro em torno do qual gira o entendimento da economia política, ele deve ser examinado mais de perto*” (MARX, 2013, p.119). Por isso, mais adiante, em sua análise acerca deste duplo caráter das mercadorias no capítulo I de *O Capital*, Marx irá chamar a atenção para o seguinte: “Quando, no começo deste capítulo, dizíamos, como quem expressa um lugar-comum, que a mercadoria é valor de uso e valor de troca, isso estava, para ser exato, errado. A mercadoria é valor de uso – ou objeto de uso – e “valor” (MARX, 2013, p.136).

De acordo com Marx, é exatamente o *trabalho humano abstrato* que corresponde à “*substância social comum*” de todas as mercadorias. À primeira vista, trata-se de uma afirmação estranha: como poderia algo totalmente abstrato corresponder a uma substância contida simultaneamente em produtos do trabalho humano qualitativamente e realizados por trabalhos qualitativamente incomparáveis? Vejamos como Marx descreve tais sutilezas metafísicas da mercadoria. As mercadorias ou produtos do trabalho, segundo o autor de *O Capital*, aparecem como cristalizações dessa “*substância social comum*” ou, ainda, da objetivação dessa *substância* chamada e compreendida por Marx como *trabalho humano abstrato*. Tal *substância social comum* (o *trabalho humano abstrato*), que se objetiva e se materializa nos corpos das mercadorias e nos produtos do trabalho, é ou corresponde, segundo Marx, ao *valor*. Para sermos ainda mais precisos, o *valor de troca*, o qual a economia vulgar²⁷ confunde com o *valor*, apenas representa ou nada mais é do que uma forma de manifestação do *valor*, ou seja, é apenas sua “forma sensível”, “fenomênica”, apenas “aparência do valor”. O *valor*, não aparece ou é sensível aos sentidos, mas sim somente o *valor de troca* e o *valor uso*. O *valor* em si, ou seja, o *trabalho humano abstrato* ou *quantum de trabalho humano abstrato* (socialmente necessário) só é possível de ser alcançado ou percebido, portanto, pelo pensamento, ou seja, pela Razão, por meio de um processo ou método de abstração. Já o “valor aparente” ou *valor de troca*, também é “acessível aos sentidos”, assim como o *valor de uso*, porém, em sua forma simbólica, como “valor nominal”.

Buscando aprofundar a análise sobre o problema do “valor trabalho”, conceito-chave da Economia Política moderna, introduzido primeiramente por Adam Smith e posteriormente aperfeiçoado por Ricardo, a crítica de Marx ao “caráter metafísico” da análise da economia política, até então das categorias de valor e trabalho, como podemos notar no primeiro capítulo de *O Capital*, resgata e incorpora, para a sua análise e discussão, sobre a mercadoria e o dinheiro, o

²⁷ Que se inicia com Mill e Cia, a partir da degeneração teórica das ideias e teorias desenvolvidas por Adam Smith e David Ricardo. Em seu *Posfácio da segunda edição de O Capital* (1873), no que diz respeito à decadência da economia burguesa, Marx classifica “Bastiat, o representante mais superficial e, por isso mesmo, mais bem-sucedido da apologética economia vulgar; outros, orgulhosos da dignidade professoral de sua ciência, seguiram J.S. Mill na tentativa de conciliar o inconciliável” (MARX, 2013, p.87). Nesse mesmo Posfácio, no que diz respeito à teoria de Ricardo, Marx descreve que a teoria ricardiana “explica-se pelas circunstâncias da época”, mas “também serve, excepcionalmente, como arma de ataque contra a economia burguesa” (MARX, 2013, p.85).

conceito ou problema da *substância*, conceito e problema que é chave das discussões de “ordem metafísica”. A partir do resgate desses problemas centrais, tanto da economia política – *valor de uso e valor* – como da metafísica – com o problema da *substância*, Marx irá introduzir e apresentar, ainda, um novo conceito: o de *trabalho humano abstrato*, conceito também chave para a compreensão de sua teoria do valor e do trabalho. De mais a mais, vejamos, então, como Marx desenvolve a teoria do *trabalho humano abstrato* enquanto “*substância do valor*”:

Assim, um valor de uso ou bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato. Mas como medir a grandeza de seu valor? Por meio da quantidade de “substância formadora de valor”, isto é, da quantidade de trabalho nele contida (MARX, 2013, p.116, grifo nosso).

Como podemos ver, Marx não apenas incorpora da metafísica seu principal conceito, o de *substância* (*ούσία / Substanz*), como, também, procura apresentar uma crítica direta à metafísica; ou seja, ao fazer ou elevar o trabalho à condição de *substância [Substanz]* ou *conditio sine qua non* da existência humana, Marx acabaria por perverter toda a metafísica ou filosofia tradicional, uma vez que, para a metafísica da tradição, o trabalho é algo por demais ordinário e inferior se comparado à “infinita grandeza e magnitude do Ser”, da “Substância” ou do “Absoluto”²⁸. Essa é uma leitura, todavia, que achamos ser possível fazer a partir da crítica de Marx e da leitura de sua obra. Seja como for, é possível observarmos, na análise de Marx, acerca das categorias econômicas, como a mercadoria e o dinheiro, não apenas uma crítica dirigida aos economistas e à Economia Política Moderna em geral, mas, também, como já dito, à própria Metafísica²⁹. De mais a mais, Marx compreende o trabalho como a “*substância constituidora do valor*” de toda a mercadoria e demonstra a sua afirmação indicando para o elemento comum

²⁸ Em seus Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1845, Marx já começava a esboçar essa ideia e crítica. Escreve ele: “Mas enquanto o fetichismo da velha riqueza externa, existente apenas como objeto, se reduz a um elemento natural muito simples, e sua essência já é reconhecida dentro de sua existência subjetiva, mesmo que parcialmente e de uma forma particular, o necessário passo a frente é que a essência universal da riqueza seja reconhecida e, portanto, o trabalho, em sua completa absolutidade (Absolutheit), isto é, abstração, seja elevado a princípio. É provado à fisiocracia que a agricultura, do ponto de vista econômico, portanto, o único legítimo, não difere de nenhuma outra indústria; então, é não um trabalho determinado, um [trabalho] ligado a um elemento particular, uma externalização particular de trabalho, mas *o trabalho em geral* é a essência da riqueza (MARX, 2009, p.101. Grifos nosso).

²⁹ Sobre esta crítica de Marx à Metafísica, recomendamos o trabalho do professor Jadir Antunes “*Marx e o fetichismo da mercadoria: Contribuição à crítica da Metafísica*” (2018). Nele, Antunes busca aprofundar a discussão sobre o caráter metafísico da mercadoria e da crítica de Marx não apenas a economia política, mas, também, à metafísica, crítica que se encontra presente na I Seção do Livro primeiro de *O Capital*.

de todos: *quantum* de trabalho abstrato socialmente necessário para a sua produção. Ainda assim, fica claro que, para Marx, o trabalho não é, ainda, um simples meio para a criação de valores de troca, embora o capitalismo talvez deseje que assim seja. Ele é, antes de mais nada, uma *conditio sine qua non* da existência humana, além, é claro, da natureza. O trabalho é, para Marx, a própria relação orgânica do ser humano com a natureza e consigo mesmo, enquanto “ser vivo e genérico” e, por fim, enquanto uma relação social. Por isso, a metafísica da tradição não atribui nenhuma “substancialidade” ao trabalho, pois não lhes interessa nem o trabalho, nem a natureza. Por isso, Marx, em *O Capital*, reforça a premissa do trabalho enquanto condição da existência humana. Escreve ele:

Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (MARX, 2013, p.120).

O método materialista e a dialética de Marx não excluem em absoluto a ideia de “eternidade” ou “imutabilidade” na existência, embora a natureza e a história humana sejam essencialmente e estejam permanentemente em mudança. É exatamente aquilo que persiste ao longo de inúmeras mudanças que, para Marx, apresenta-se como princípio ou essência. Tal como na metafísica, uma essência imutável parece movimentar e dar vida ao mundo e à sociedade, porém, em Marx, trata-se de uma essência não apenas abstrata, mas antes de ordem natural. O trabalho é, independentemente de todas as formas sociais anteriores ou que possam *vir-a-ser*, como nos descreve Marx, na citação acima: “uma condição de existência do homem”, uma “eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (MARX, 2013, p.120).

Marx, também, possui clareza das diversas formas de trabalhos concretos, ou seja, das diversas formas de produção e dos diferentes trabalhos com suas particularidades nos diferentes períodos históricos. Porém, o que busca encontrar e analisar é exatamente, como já vimos e podemos observar na mercadoria, a *substância comum* existente não apenas entre as diversas mercadorias e valores de uso, mas, também, em relação aos diversos tipos de trabalhos executados, ou seja, das diversas formas de “dispêndio de trabalho” ao longo da história. O *trabalho*

humano abstrato, o qual é tomado e descrito por Marx como sendo uma das “sutilezas metafísicas” que a mercadoria apresenta, é um “trabalho de tipo indiferenciado,” “universal” ou “comum”. O *trabalho humano abstrato*, todavia, é ou representa um produto, uma manifestação, materialização ou objetivação quantitativa de diferentes *trabalhos concretos* qualitativamente distintos. Assim sendo, o *trabalho concreto*, embora carregue consigo a possibilidade de ser analisado do ponto de vista, também, enquanto, *trabalho humano abstrato*, é preciso deixar claro que para Marx nem todo trabalho humano concreto carrega consigo *trabalho humano abstrato*, pois este só pode surgir por meio de trabalho humano concreto, jamais o contrário. O *trabalho humano abstrato* é quem dará origem ao valor da mercadoria, já o concreto é quem dá origem aos valores de uso. A crítica de Marx se dirige, na verdade, exatamente à sobreposição que o trabalho humano abstrato (valor) irá exercer sobre o trabalho concreto. Mas, para que não nos antecipemos, vejamos um pouco mais como Marx descreve a diferença entre *trabalho humano abstrato* e *trabalho humano concreto* e a relação de identidade existente entre o “trabalho humano abstrato” ou “igual” e o “valor”:

Todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força humana de trabalho em sentido fisiológico, e graças a essa sua propriedade de trabalho humano igual ou abstrato ele gera o valor das mercadorias. Por outro lado, todo trabalho é dispêndio de força humana de trabalho numa forma específica, determinada à realização de um fim, e, nessa qualidade de trabalho concreto e útil, ele produz valores de uso (MARX, 2013, p.124, grifo nosso).

Ao comparar e analisar os conceitos ou categorias de *trabalho concreto* e *trabalho abstrato*, Marx, mais uma vez, recorre a categorias e formas de análises próprias da metafísica. Contudo, Marx justifica, em seu primeiro prefácio de *O Capital*, de 1867, essa necessidade, pois: “[...] na análise das formas econômicas não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A força da abstração [Abstraktionskraft] deve substituir a ambos” (MARX, 2013, 78). Por isso, vemos Marx descrever o processo lógico e as sutilezas metafísicas da mercadoria e do valor, no primeiro capítulo de *O Capital*, utilizando esse recurso:

Quando o casaco é equiparado ao linho como coisa de valor, o trabalho nele contido é equiparado com o trabalho contido no linho. Ora, a alfaiataria que faz o casaco é um tipo de trabalho concreto diferente da tecelagem que faz o linho. Mas a equiparação com a tecelagem reduz a alfaiataria, de fato, àquilo que é realmente igual nos dois trabalhos, a seu caráter comum de trabalho humano. Por esse

desvio, diz-se, então, que também a tecelagem, na medida em que tece valor, não possui nenhuma característica que a diferencie da alfaiataria, e é, portanto, trabalho humano abstrato. Somente a expressão de equivalência de diferentes tipos de mercadoria evidencia o caráter específico do trabalho criador de valor, ao reduzir os diversos trabalhos contidos nas diversas mercadorias àquilo que lhes é comum: o trabalho humano em geral (MARX, 2013, p.127-128, grifos nosso).

Em Nota à 2ª edição de *O Capital*, Marx irá buscar complementar e reforçar essa ideia ou análise do conceito universal de trabalho, ou trabalho humano em geral. O mérito por essa descoberta ou compreensão do trabalho humano geral (abstrato), ainda que de modo “inconsciente”, deve-se ao famoso Benjamin Franklin, que, após Aristóteles e William Petty, foi um dos primeiros economistas, segundo Marx, a enfatizar a *natureza do valor*. Dizia Franklin que, “uma vez que o comércio nada mais é do que a troca de um trabalho por outro, o valor de todas as coisas será avaliado mais justamente em trabalho”³⁰. Marx, por sua vez, procura reforçar e defender conscientemente e de maneira ainda mais radical e elaborada a descoberta “inconsciente” e não tão elaborada de Benjamin e, por isso, defende e apresenta a ideia ou tese do *trabalho humano abstrato* como *substância do valor*. Escreve Marx:

Franklin não tem consciência de que, ao estimar o valor de todas as coisas “no trabalho”, ele abstrai da natureza diferente dos trabalhos trocados – e os reduz, assim, a trabalho humano igual. No entanto, o que ele não sabe, ele o diz. Ele fala, primeiramente, de “um trabalho”, então “do outro trabalho” e, por fim, do “trabalho” sem ulterior caracterização como substância do valor de todas as coisas (MARX, 2013, p.128).

Como podemos ver, o termo *substância* aparece em vários momentos do texto e da análise de Marx e não por acaso. O termo *substância* remete, também, a outras ideias ou categorias metafísicas, como a do *absoluto* e do *universal*, assim como o de *identidade* e *qualidade*. Assim sendo, como já evidenciado, o *trabalho humano abstrato*³¹ compreende, para Marx, a *substância do valor*, o *absoluto*, o *universal* ou “*trabalho humano universal*” objetivado, materializado e corporificado nos valores de uso ou corpos das mercadorias, sem os quais ele não pode existir. É,

³⁰ *The Works of B. Franklin etc.* Edit. Por Sparks, Boston, 1836. v. II, p.267 (cf MARX, 2013).

³¹ Que, apesar de ser considerado abstrato, é entendido por Marx como o dispêndio de sangue, cérebro, músculos e nervos humanos no sentido fisiológico, assim como em sentido social, coletivo, e não apenas “individual”.

pois, o *trabalho humano abstrato* a *arkhé*³² dos múltiplos e diversos trabalhos concretos e dos diversos produtos do trabalho no modo de produção capitalista.

Em *termos qualitativos*, o *trabalho abstrato* é um *absoluto*, que se materializa e se objetiva por meio dos diversos trabalhos concretos, podendo ser, em alguns momentos e em determinada situação, segundo Marx, apenas diferente em *termos quantitativos*, ou seja, diferenciando-se apenas em sua *grandeza* ou proporção. Porém, é exatamente a *igualdade* ou *equidade* do *quantum* (quantidade) da mesma *substância* (qualidade) de *valor* e, portanto, da quantidade de trabalho, que, apesar de ser algo “puramente social”, faz com que uma mercadoria *x* possa ser igualada ou equiparada a uma mercadoria *y*. Uma analogia que pode nos ajudar a entender esse processo é a da balança e do “peso dos corpos materiais”³³. Em uma balança, corpos materiais diferentes entre si podem, apesar de suas diferenças quantitativas e qualitativas, ser igualados. O *valor*, para Marx, de modo análogo ao peso, necessariamente aparece e salta aos sentidos por meio de uma *relação* entre diferentes que, paradoxalmente, se identificam ou se igualam ao carregarem em si uma substância em comum, de mesma grandeza ou *quantum* (quantidade): a substância chamada por ele de *trabalho humano abstrato*. Por exemplo:

A equação “20 braças de linho = 1 casaco, ou: 20 braças de linho valem 1 casaco” pressupõe que 1 casaco contém tanta **substância de valor** quanto 20 braças de linho; que, portanto, ambas as quantidades de mercadorias custam o mesmo trabalho, ou a mesma quantidade de tempo de trabalho (MARX, 2013, p.130, grifo nosso).

Ao aprofundar a discussão sobre o *valor equivalente*, Marx reforça a ideia de que, apesar de serem a corporificação ou materialização do *trabalho humano abstrato*, as mercadorias são sempre produtos de determinados trabalhos concretos úteis. Por isso, o corpo de uma mercadoria reflete ou projeta à outra seu *valor* não

³² Ou *principio essencial*.

³³ Em *O Capital*, Marx, buscando ilustrar e esclarecer sobre o conceito de valor, utiliza, como exemplo e analogia, o peso, no caso, o de um pão de açúcar e o de pedaços diferentes de ferro “Quando colocamos as duas sobre os pratos da balança, vemos que, como pesos, elas são a mesma coisa e, por isso, têm também o mesmo peso em determinada proporção. Como medida de peso, o ferro representa, quando confrontado com o pão de açúcar, apenas peso, do mesmo modo como, em nossa expressão de valor, o corpo do casaco representa, quando confrontado com o linho, apenas valor. Mas aqui acaba a analogia. Na expressão do peso do pão de açúcar, o ferro representa uma propriedade natural comum a ambos os corpos, seu peso, ao passo que o casaco representa, na expressão de valor do linho, uma propriedade 111 supernatural: seu valor, algo puramente social (MARX, 2013, p.133).

apenas enquanto objeto ou *trabalho concreto útil*, mas, também, enquanto *trabalho abstrato objetivado*. Escreve Marx:

O corpo da mercadoria que serve de equivalente vale sempre como incorporação de trabalho humano abstrato e é sempre o produto de um determinado trabalho útil, concreto. Esse trabalho concreto se torna, assim, expressão do trabalho humano abstrato (MARX, 2013, p.134).

Como é possível observar, Marx destaca as diferenças entre as *propriedades naturais* e as *propriedades sociais* da mercadoria, entre os *valores de uso* e *valor*, entre *trabalho concreto* e *trabalho abstrato*. Isso se deve à própria estrutura e às sutilezas metafísicas que a forma mercadoria possui, em que as *propriedades naturais das mercadorias* – seus diferentes valores de uso ou diferentes trabalhos concretos úteis – são tomadas e analisadas à parte, como é próprio da filosofia da tradição e também da metafísica, criticadas por Marx, ou seja, como algo ou parte do “campo do sensível”, do natural, do empírico, do múltiplo, da diferença, etc., enquanto que as *propriedades sociais da mercadoria* – o *valor* e o *trabalho humano abstrato* – são analisadas e tomadas como algo ou parte do “campo do inteligível”, do abstrato, “essencial”.

De mais a mais, antes de avançarmos agora para uma análise e exposição mais sistematizada da estrutura metafísica da mercadoria e sua lógica própria ou interna, assim como de seu caráter sensível (natural) e inteligível (humano e social), busquemos esgotar, todavia, a discussão sobre o trabalho enquanto *substância* de *valor*, em que a lógica mistificada da mercadoria deve ser, então, desmistificada.

1.2 Aristóteles: o primeiro pensador a analisar a forma valor.

Na História da Filosofia, como se sabe, Aristóteles é considerado o primeiro filósofo a introduzir, em sua Metafísica, a discussão sobre a categoria e o problema da *substância*. Ainda, segundo Marx, Aristóteles também foi o “grande estudioso que pela primeira vez analisou a forma de valor, assim como tantas outras formas de pensamento, de sociedade e da natureza” (MARX, 2013, p.135). Por isso, façamos como Marx e retornemos, por um momento, ao início de toda a discussão e análise sobre o valor e o dinheiro; retornemos a Aristóteles.

Ao analisar a forma dinheiro, Aristóteles parece perceber, de acordo com Marx, que algo *qualitativamente igual*, ou seja, de mesma grandeza (quantidade) e *substância*, deve existir entre diferentes objetos ou mercadorias para que possam ser equiparados entre si, de maneira que se relacionem como grandezas equivalentes. Porém, Aristóteles, segundo Marx, apesar de afirmar a necessidade de uma *igualdade qualitativa* entre mercadorias e objetos diferentes para a troca e comensurabilidade, não admite, no entanto, por fim, a realidade dessa *igualdade qualitativa* ou *substancial*.

Apesar de afirmar que não existe diferença na relação “5 almofadas ou Divãs = 1 casa” e “5 almofadas ou Divãs = tanto dinheiro”, Aristóteles não irá admitir uma *igualdade qualitativa* entre ambos os objetos em relação, renunciando, desconfiado, segundo Marx, a análise ou busca pela *substância* e conceito do *valor*; ademais, trata ou descreve o dinheiro como “somente um artifício para a necessidade prática”. Marx, no entanto, retoma a análise da forma de valor (ou dinheiro) renunciada por Aristóteles e, ainda, parte da própria perspectiva e terminologia aristotélica de *substância* e *igualdade qualitativa*. Escreve Marx sobre o problema da substância ou conceito de valor, renunciado por Aristóteles:

Em que consiste o igual [*das Gleiche*], isto é, a substância comum que a casa representa para o divã na expressão de valor do divã? Algo assim “não pode, na verdade, existir”, diz Aristóteles. Por quê? A casa, confrontada com o divã, representa algo igual na medida em que representa aquilo que há de efetivamente igual em ambas, no divã e na casa. E esse igual é: o trabalho humano (MARX, 2013, p.136).

Marx, ao revelar em que fracassa a análise de Aristóteles sobre a forma ou conceito de valor, acredita que tal fracasso se deva tão somente às limitações históricas da sociedade na qual Aristóteles viveu, as quais acabaram por impedir o estagirita de descobrir em que consiste “em verdade” essa relação de igualdade, ou ainda, de *igualdade qualitativa* das mercadorias ou valores de uso: o trabalho humano. Apesar de suas limitações históricas e, por consequência, da conclusão equivocada do dinheiro enquanto “representante da demanda ou procura” e não enquanto representante do trabalho, Aristóteles, por pouco, não desvenda praticamente todo o mistério da forma valor³⁴.

³⁴ “O fato de que nas formas dos valores das mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual e, desse modo, como dotados do mesmo valor é algo que Aristóteles não

Vejamos, todavia, como Aristóteles teria chegado próximo a essa descoberta, analisando algumas passagens de sua obra *Ética a Nicômaco* que, no entanto, não são ou foram comentadas por Marx em *O Capital*, mas que, possivelmente, eram de seu conhecimento, como complemento para a análise da origem e desenvolvimento do problema da forma valor. No Livro V de sua *Ética*, propõe e apresenta uma análise “Sobre a Justiça e a Injustiça”, no caso, sobre a relação de troca entre um sapateiro e um arquiteto, ou ainda, entre um número x de sapatos e 1 (uma) casa. Aristóteles, assim, desenvolve o problema do *valor do trabalho*:

Deve haver entre o número de pares de sapatos permutados por uma casa e a própria casa a mesma proporção que há entre o *valor do trabalho* do construtor e o do sapateiro; se não for assim não haverá permuta nem relacionamento, e da proporcionalidade não estará assegurada a não ser que os bens sejam iguais de algum modo (ARISTÓTELES, 1996, p.202).

Aristóteles, como se pode notar, acredita e defende que bens com valores de uso diferentes, para serem trocados ou relacionados entre si, devem possuir algo de *igual*, que permita estabelecer a equivalência de mesma proporção ou grandeza (quantidade). Mas não só isso. Deve haver algo de igual *substância* e de mesma *grandeza (quantidade)* entre o *valor do trabalho* do construtor e o *valor do trabalho* do sapateiro, caso contrário, a troca ou relação, como afirma o próprio Aristóteles, não se sustentará ou ocorrerá. Em outro momento, mais adiante da análise, o estagirita volta a retomar a ideia de igualdade e grandeza do *valor do trabalho*. Escreve Aristóteles sobre a “igualização dos trabalhos”, apresentando a problemática dessa relação:

Haverá portanto reciprocidade quando os termos da proporção forem igualizados, de tal forma que o *valor do trabalho* do sapateiro esteja para o *valor do trabalho* do fazendeiro com quem a permuta é feita assim como o fazendeiro está para o sapateiro (ARISTÓTELES, 1996, p.202-203).

podia deduzir da própria forma de valor, posto que a sociedade grega se baseava no trabalho escravo e, por conseguinte, tinha como base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expressão do valor, a igualdade e equivalência de todos os trabalhos porque e na medida em que são trabalho humano em geral, só pode ser decifrado quando o conceito de igualdade humana já possui a fixidez de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade em que a forma-mercadoria [*Warenform*] é a forma universal do produto do trabalho e, portanto, também a relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles brilha precisamente em sua descoberta de uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Foi apenas a limitação histórica da sociedade em que ele vivia que o impediu de descobrir em que “na verdade” consiste essa relação de igualdade” (MARX, 2013, p.136).

Todavia, esse é o limite a que chega Aristóteles em sua análise da *forma valor* ou “*valor (do) trabalho*”. Aqui, encerrasse-se a referência ao valor do trabalho ou à relação do *valor* com o trabalho. Ao avançar para uma análise da *forma dinheiro*, Aristóteles, entretanto, não o reconhece ou o reconhecerá como “*representante do trabalho*” – seja do sapateiro ou arquiteto; como trabalho humano –, mas como “*representante da demanda*”. Aristóteles, ainda, em sua análise do valor, apresenta também uma conclusão bastante confusa sobre o dinheiro, parecendo, ao mesmo tempo, querer “torna-lo inútil”, ou seja, algo sem “valor de uso”. Diz Aristóteles:

Todos os bens, portanto, devem ser mensuráveis por meio de algum padrão, como dissemos antes. Este padrão é na verdade a demanda, fator que mantém a união da comunidade (com efeito, se as pessoas não necessitassem dos bens umas das outras, ou não necessitassem de todos eles igualmente, não haveria permuta, ou pelo menos não haveria a mesma espécie de permuta); mas o dinheiro se tornou por convenção uma espécie de representante da demanda; ele tem este nome (nômisma) porque existe não por natureza, mas pela lei (nomos), e porque está em nosso poder mudá-lo e torná-lo *inútil* (ARISTÓTELES, 1996, p.202).

Aristóteles, como vemos nessa passagem, descreve que o dinheiro, por convenção ou lei, ou seja, como ente determinado pelas *relações sociais*, tornou-se “um representante” ou “manifestação da demanda, do interesse ou da procura”. Aqui, encontra-se o equívoco de Aristóteles em sua análise da *forma valor*: quando não reconhece o dinheiro como “um representante do trabalho” ou, ainda, como “manifestação do trabalho”³⁵. Também, fracassa Aristóteles ao fazer da demanda e não do trabalho “o fator que mantém a união da comunidade”. Reforça esse equívoco, ainda, mais uma vez, ao defender que a *igualização dos bens* é ou deve ser estabelecida pela demanda (interesse), não pelo trabalho. Esse equívoco de Aristóteles seria resgatado e reproduzido pelos economistas da modernidade. Além disso, parece que Aristóteles se esquece ou ignora que as pessoas não necessitam apenas “dos bens umas das outras”, mas, antes de tudo, “dos trabalhos uns dos

³⁵ Thomas Hobbes e outros pensadores liberais também cometem o mesmo equívoco em relação a suas análises sobre o valor. Adam Smith e Ricardo serão os primeiros economistas a avançar na teoria do valor trabalho, da qual Marx de maneira crítica irá se apropriar e desenvolver. Porém, no século XX, Ludwig von Mises e seus discípulos da Escola Austríaca retomam a ideia do valor enquanto algo determinado por “questões subjetivas”, como a própria demanda (interesse ou procura), por exemplo, sendo os partidários dessa interpretação e escola os mais dogmáticos e vulgares defensores.

outros”, das “relações sociais”. Se “o homem é por natureza um animal político”, como diz Aristóteles, ele é “em todo caso um animal social” (MARX, 2013, p.401).

Seja como for, Marx não apenas demonstra em que fracassa Aristóteles, em sua análise da forma de valor e do dinheiro, como, também, busca superar Aristóteles a partir do próprio Aristóteles, apropriando-se da terminologia e perspectiva aristotélica, objetivando uma resposta mais satisfatória e precisa para o problema do *valor*, do dinheiro e da igualdade qualitativa dos trabalhos. Assim sendo, Marx irá defender aquilo que Aristóteles renuncia, ou seja, a caracterização da *substância do valor* enquanto *trabalho humano*, não enquanto “demanda”. O dinheiro, ainda, segundo Marx, não apenas é ou representa uma manifestação do trabalho humano ou *trabalho humano abstrato*, como, também, por isso mesmo, é uma manifestação, portanto, do próprio *valor*. Nesse sentido, *valor* e *trabalho humano* (ou *trabalho humano abstrato*) identificam-se e atuam, por isso mesmo, em certo sentido, como sinônimos.

Por fim, para Marx, em resumo, a *grandeza do valor* de uma mercadoria é e deve ser, portanto, medida ou igualada pelo *quantum da substância do valor*, ou seja, de *trabalho humano abstrato* ou “trabalho humano socialmente necessário para a produção de uma mercadoria”³⁶ e não medida ou igualada pela “demanda” ou “procura”, como acreditava e pensava Aristóteles, e como irá pensar e acreditar a Economia Política moderna e liberal encabeçada por Bentham, Mill e cia.

1.3 Da estrutura lógica da forma mercadoria e dinheiro.

Após analisarmos e nos debruçarmos sobre a discussão a respeito da *substância* e *grandeza do valor*, que compõem parte fundamental do caráter e das “sutilezas metafísicas da mercadoria”, busquemos acompanhar e analisar agora a estrutura lógica da *forma* mercadoria, descrita por Marx, até a sua conversão na *forma* dinheiro.

³⁶ Essa sentença resume e define de modo mais preciso o conceito de valor em Marx, no primeiro Capítulo de *O Capital*.

De mais a mais, podemos resumir as etapas da estrutura e análise lógica da *forma mercadoria* e do valor, descritas por Marx, no primeiro capítulo de *O Capital*, do seguinte modo:

- 1) Forma simples, singular ou Acidental de Valor;
- 2) Forma de Valor Total ou Desdobrada;
- 3) Forma Geral de Valor;
- 4) Forma Dinheiro.

Essa estrutura lógica e interna da *forma mercadoria* e valor, embora se desenvolva e seja apresentada por Marx, nessa ordem, se manifesta, devido às sua “sutílizas metafísicas”, em um movimento e em uma ordem contrária, pois, no modo de produção de mercadorias, a mercadoria dinheiro exerce o papel dominante, superior e soberano sobre as demais. Por isso, sua ordem estrutural metafísica e de manifestação é ou pode ser, na verdade, descrita de maneira inversa:

- 4) Forma Dinheiro
- 3) Forma Geral de Valor
- 2) Forma de Valor Total ou Desdobrada
- 1) Forma simples, singular ou acidental de Valor

Para Marx, entretanto, todo o segredo da *Forma Valor* encerra-se, em verdade, na forma simples, singular ou acidental. Ela é, de acordo com Marx, “o germe da *forma Dinheiro*” (MARX, 2013, p. 146), de onde ela emerge. Porém, é na sua análise, alerta Marx, que reside a verdadeira dificuldade, uma vez que a *forma simples, relativa ou acidental de valor* e a *forma equivalente* se determinam reciprocamente, sendo momentos inseparáveis e, ao mesmo tempo, extremos que se excluem mutuamente e se opõem. Essa autodeterminação e oposição dos contrários constituem-se como próprias do método e da “análise dialética” de Marx. Assim sendo, esses são os dois polos da expressão de valor:

- 1) Forma Equivalente
- 2) Forma Simples, Relativa ou Acidental de Valor

Ou ainda, se quisermos, de maneira inversa, pois a ordem dos polos não altera em nada a relação, pelo menos até esse momento de nossa análise:

2) Forma Simples, Relativa ou Acidental de Valor

1) Forma Equivalente.

Na *Forma relativa de valor*, é possível que relacionemos, segundo Marx, diferentes mercadorias entre si. Entretanto, essas mercadorias possuem seus respectivos valores de uso, mas também, apesar de suas diferenças qualitativas materiais, podem ser equiparadas ou igualadas entre si, de modo que devem, como já dissemos anteriormente, apresentar ou conter certa *igualdade* ou *substância comum*. Essa *igualdade* ou *substância*, como já vimos, é ou deve ser o tempo de trabalho humano ou tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de determinada mercadoria. Mas, analisemos a seguinte relação lógica:

$$x \text{ Mercadoria } a = y \text{ Mercadoria } b$$

Essa relação, também, poderia ser expressa, de acordo com Marx, da seguinte maneira:

$$x \text{ Mercadoria } a \text{ vale } y \text{ Mercadoria } b$$

x Mercadoria a atua nessa relação de maneira ativa, enquanto y mercadoria b , como passiva e, ainda, como o próprio problema nos apresenta, como equivalente. Nesse sentido, y mercadoria b torna-se, também, desse modo, em espelho de valor de x mercadoria a . Mas, aqui, entretanto, analisamos *valores de uso* diferentes enquanto *valores equivalentes* um ao outro em suas formas naturais³⁷. A peculiaridade, que caracteriza e chama a atenção quando observamos o desenvolvimento da forma equivalente, segundo Marx, é exatamente o fato de que: “A primeira peculiaridade que se sobressai na consideração da forma de equivalente é esta: o valor de uso se torna a forma de manifestação de seu contrário, do valor” (MARX, 2013, p.133). Ou seja, é quando um *valor de uso* é equiparado ou se espelha, não em um outro *valor de uso* qualquer e diferenciado, mas, ao contrário, em um “*não-valor-de-uso*” (o dinheiro), ou seja, em um “valor de troca”.

Vejamos como Marx ilustra o desenvolvimento lógico da *forma valor equivalente* ou forma mercadoria dinheiro. Inicia ele sua análise pela *forma simples de valor*:

Forma I

³⁷ Esse modo primitivo de relação de troca recebe o nome de escambo, que caracteriza uma relação antiga de troca, antes do surgimento do dinheiro ou *forma dinheiro*.

20 varas de linho = 1 casaco

Em seguida, avança para uma análise da *forma relativa desdobrada*, da *forma equivalente particular* e das insuficiências da *forma de valor total ou desdobrada*, que consistem numa soma de *expressões de valor* ou equações da *primeira forma*. Por exemplo:

Forma II

20 varas de linho = 1 casaco

20 varas de linho = 10 libras de chá

...

Tais equações não se diferenciam se fossem expressadas, também, em sua forma invertida, por exemplo:

Forma III

1 casaco = 20 varas de linho.

10 libras de chá = 20 varas de linho.

...

Todavia, é com a síntese da *forma geral de valor* que podemos perceber melhor o desenvolvimento ou estrutura da *forma equivalente*. A estrutura da *forma geral de valor*, em sua síntese, é ilustrada por Marx do seguinte modo:

Forma III (síntese)

1 casaco	=
10 libras de chá	=
40 libras de café	=
1 <i>quarter</i> de trigo	= 20 varas de linho
2 onças de ouro	=
½ tonelada de ferro	=
x mercadoria a	=
etc., mercadoria	=

Por fim, a *Forma Geral do Valor* desenvolve-se até sua transição ou transformação para a *forma dinheiro*:

Forma IV

20 varas de linho	=
1 casaco	=
10 libras de chá	=
40 libras de café	=2 onças de ouro
1 quarter de trigo	=
½ tonelada de ferro	=
x mercadoria a	=

1.4 O dinheiro: de servo e “representante do valor” à déspota das mercadorias:

O ouro, que historicamente e sobretudo durante a modernidade conquistou a posição privilegiada de equivalente geral, “representante do valor” ou trabalho humano e, posteriormente, a “mercadoria soberana” em relação a todas as demais mercadorias, é o principal responsável pela origem da “*forma preço*”. Segundo Marx, a expressão “20 varas de linho = 2 onças de ouro”, por exemplo, já manifesta e apresenta a “*forma preço*”, tal qual a conhecemos no mundo das mercadorias e da troca. Contudo, essa forma de expressão não se diferencia, como descreve Marx, caso 2 libras esterlinas fossem o nome monetário de 2 onças de ouro, por exemplo:

$$20 \text{ varas de linho} = 2 \text{ libras esterlinas}$$

Poderíamos acrescentar, ainda, uma possibilidade desdobrada dessa forma simples, uma “Forma V”, que Marx não apresenta em *O Capital*, pelo fato do segredo da forma valor encontrar já sua gênese na forma simples de valor, como ele mesmo faz questão de destacar. Mas, para exemplo de ilustração e para desenvolvermos o problema proposto deste trabalho, apresentamos aqui:

Forma V

= 20 varas de linho
 = 1 casaco
 = 10 libras de chá
 = 40 libras de café
 = 1 quarter de trigo
 = ½ tonelada de ferro
 = x mercadoria a

= y tempo de trabalho humano ou social (materializado ou objetivado)*

Todo o mistério da *forma equivalente geral* ou *forma dinheiro*, como já dito, encontra sua gênese, por mais trivial que nos possa parecer, na *forma simples de valor*. Entretanto, o que Marx irá procurar nos mostrar, em *O Capital*, ao longo da obra, é que toda a dificuldade para compreensão dessa “forma simples de valor”, a forma dinheiro, encontra sua razão de ser na própria forma ou modo de produção de mercadorias; quando o dinheiro, de agente determinado, passivo e subordinado da relação de troca, de “representante do valor”, converte-se em agente ativo e determinante, em “Senhor” das relações sociais e do trabalho³⁸, dos seres humanos e da Natureza.

³⁸ “O capital põe em movimento o trabalho (Adam Smith). “[...] o trabalhador se torna, portanto, um servo de seu objeto” (MARX, 2009, p.81).

CAPÍTULO 2

As “manhas teológicas” da mercadoria.

Se, no primeiro ponto deste capítulo, para tratar das sutilezas metafísicas da mercadoria e do dinheiro, consideramos adequado nos familiarizarmos primeiramente com algumas categorias metafísicas, hegelianas e a retornar as análises de Aristóteles, a quem Marx considera, apesar de suas limitações históricas, ter sido o pensador que mais se aproximou do segredo da forma valor - além de Franklin, Smith e Ricardo -, da “substância trabalho humano” como elemento comum das mercadorias, neste capítulo, resgataremos Feuerbach para colaborar com nossa análise e reflexão sobre as “manhas teológicas” da mercadoria e do dinheiro.

2.1 A contribuição de Feuerbach para a crítica do estranhamento e fetichismo da mercadoria.

Embora Marx não faça uma só citação direta ao nome de Feuerbach em *O Capital*, como faz em outras obras, sobretudo suas obras iniciais e da juventude, em especial, em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, é impossível negar a importância e a contribuição da teoria da alienação religiosa e do estranhamento, as quais foram efetivadas por Feuerbach para o desenvolvimento da crítica da alienação econômica e política. As reflexões, que Marx inicia em seus Manuscritos de 1844, apareceriam mais tarde e com destaque em *O Capital*, com sua análise sobre o estranhamento e “fetiche da mercadoria”. Em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de 1844, reconhece a contribuição da crítica feuerbachiana da teologia e da religião como fundamento e elemento imprescindível para uma crítica da economia política. Nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* (1844), Feuerbach é citado, inclusive, diretamente por Marx, que faz destacar a revolução teórica e a contribuição que os escritos feuerbachianos, assim como a *Lógica e Fenomenologia* de Hegel, representam. Escreve Marx em seus *Manuscritos*:

A crítica da economia nacional³⁹ deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de Feuerbach. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica positiva humanista e naturalista. Quanto menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos feurbachianos, os únicos nos quais – desde a *Fenomenologia* e a *Lógica* de Hegel – se encerra uma efetiva (wirkliche) revolução teórica (MARX, 2004, p.20).

Essa passagem, que abre a obra *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, poderia ter sido reproduzida ou ter-se feito incluir no final do capítulo primeiro de *O Capital*, quando Marx se coloca a analisar o fetiche da mercadoria e do dinheiro; ou, no prefácio da obra, quando Marx busca explicar a diferença de seu método para o de Hegel. Porém, por algum motivo, Marx não se preocupou em citar diretamente Feuerbach ao tratar sobre o estranhamento e o fetichismo provocado pela mercadoria e o dinheiro⁴⁰. Talvez, porque a descoberta desse estranhamento específico, suas particularidades, devam-se ao próprio Marx e não propriamente a Feuerbach, como teria afirmado Marx em seus manuscritos econômicos de 1844. Seja como for, não há como negarmos que a crítica feurbachiana da religião encontra-se de forma indireta na crítica ao fetichismo do dinheiro e da mercadoria apresentada em *O Capital*, que, aliás, representa um dos momentos mais decisivos da crítica de Karl Marx, pois perpassa toda a sua obra como um pressuposto (cf. Padilha, 2022). Também, será possível notar a influência da filosofia e crítica feurbachiana em outros momentos de *O Capital*. Como veremos, são momentos também de destaque e importantíssimos para uma compreensão da crítica de Marx à Economia Política e ao modo “religioso”, como se desenvolve a produção capitalista e o capital em geral.

Ao final do capítulo primeiro de *O Capital*, no ponto em que se discute o fetichismo da mercadoria, Marx chama a atenção para o seguinte: “À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutilezas metafísicas e manhas teológicas.” (MARX, 1989, p.70). Essa afirmação de Marx, como fica evidente, é o que buscamos investigar e destacar neste trabalho.

³⁹ A opção por “economia nacional”, em vez de “economia política”, é do próprio Marx. Economistas burgueses ingleses e franceses utilizavam *political economy* e *économie politique*, mas, aos alemães, era mais próximo o termo *Nationalökonomie*.

⁴⁰ Ainda, em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, obra que Marx faz questão de resgatar em *O Capital* para explicar seu método, também não faz nenhuma referência a Feuerbach, embora a influência seja indiretamente flagrante.

Ao iniciar sua análise sobre o caráter fetichista da mercadoria, Marx irá procurar demonstrar como a metafísica e a teologia, apesar de serem ou representarem a própria inversão mental da realidade, do pensamento e do mundo, por assim dizer, são, por isso mesmo, em certo sentido, a chave para a crítica dessa própria realidade⁴¹.

2.2 O método de Marx: Análise e exposição.

Nesse sentido, o que queremos dizer é que Marx propõe uma passagem ou conversão da crítica da teologia em crítica da política e da economia, como uma forma ou método para se desmistificar o mundo, assim como *desvelar* todos os segredos ocultos por detrás da sociedade civil burguesa, de sua forma mercadoria e do dinheiro, buscando, com isso, captar a realidade abstrata [cerne racional] por detrás da realidade concreta [invólucro místico] que se apresenta, apreender a realidade em sua “substância”. Isso é um dos elementos constitutivos e fundamentais que podemos observar no método de Marx. O materialismo dialético, também chamado ou conhecido por muitos como “materialismo histórico”⁴², faz-se presente em *O Capital* de Marx e é descrito e esclarecido em seu célebre *Posfácio* de 1873; ainda assim, a classificação precisa ou nome dado ao método de Marx é fonte de inúmeras discussões nos meios acadêmicos e nos próprios círculos ditos marxistas. Materialismo histórico e materialismo dialético não são expressões de Marx, como se sabe e bem observa Mehmet Tabak, em sua obra *A dialética da natureza humana na Filosofia de Karl Marx* (2012), mas expressões de comentadores e críticos de Marx, que procuraram nomear o método do filósofo de Trier, já que não o havia feito, visto que deixou subentendido, em seu *Posfácio* de *O Capital*, de 1873. O fato é que os “elementos propriamente históricos” de *O Capital*, aparecem somente após uma rigorosa exposição dos “elementos lógicos” e, portanto, “metafísicos”. Além disso, alguns intérpretes, conforme já iniciamos acima e nos mostra Mehmet Tabak, em sua obra, chegam a discordar da expressão, quando não defendem a distinção entre “materialismo histórico” e “materialismo

⁴¹ “A Crítica da religião é o pressuposto para toda a crítica” (MARX, 2005, p.145).

⁴² Expressão utilizada pela maioria dos comentadores e manuais da obra de Marx para se referir ao seu método.

dialético”, distinção que, ao nosso modo de ver, não existe e mais causa confusão do que ajuda a entender o método de Marx⁴³. O que podemos afirmar, baseado nas próprias palavras de Marx a respeito de seu método e que encontramos presente no *Posfácio de O Capital*, é que existe um “método para análise” e outro “método para exposição”:

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori (MARX, 2013, p.90).

Nas considerações finais e nos anexos desta tese, resgatamos novamente a questão ou problema do método de Marx, em especial, o que desenvolve em *O Capital* e busca esclarecer em seu posfácio de 1873. Por isso, por hora, uma vez destacado esse aspecto sobre o método de Marx e analisando as chamadas “sutilezas metafísicas da mercadoria”, avancemos para o próximo momento de nossa investigação, em que nos debruçamos agora sobre o que Marx nomeou como “os melindres teológicos da mercadoria”.

Importa que estamos em condições de afirmar que a chave ou método para a desmistificação e desfetichização do mundo passa, em certo sentido, como já indicamos e como propõe Marx, pela conversão da crítica da teologia em crítica da política e da economia, da crítica teórica em crítica da práxis. Feuerbach teve sua parte de contribuição para que Marx pudesse realizar este “giro teórico-crítico”. Esse giro e inversão da metafísica e da teologia para Marx, partindo-se das relações materiais significa o verdadeiro método necessário para uma compreensão e interpretação do mundo e do conjunto das *relações sociais*; da religião, do direito, da política, como produtos das relações materiais de produção e não o contrário. Já os métodos para transformar o mundo, todavia, diferem do método de interpretação ou

⁴³ Obra sobre a qual, recentemente, tenho trabalhado em sua tradução. Nela, Mehemt Tabak escreve: “Uma crença muito comum e legítima é que a explicação de Marx da história e a sociedade deve ser chamada de materialismo histórico. Comumente, estudiosos igualam materialismo histórico e materialismo dialético, embora alguns acreditem que sejam duas perspectivas filosóficas diferentes. Estas diferenças de interpretação decorrem em parte de como alguém percebe o material no materialismo de Marx e em parte de como este material é percebido para figurar em sua teoria da história e da sociedade” (TABAK, 2012, p. 25). Para Tabak, a concepção materialista da história, proposta Marx, em resumo, é baseada em sua concepção dialética natural-humanista.

análise. Isso se efetiva, segundo Marx, pelo fato de que “A Reflexão sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue sobretudo um caminho oposto ao desenvolvimento real” (MARX, 1988, p.73). Por isso, do mesmo modo que não basta que o pensamento procure realizar-se, a realidade igualmente deve compelir ao pensamento”, também não é suficiente ao pensamento e a filosofia, segundo Marx, que se limitem a “interpretar o mundo de diferentes maneiras”, mas é preciso que busque transformá-lo⁴⁴.

Assim sendo, uma vez apresentada essa observação, analisemos mais de perto o desenvolvimento do “real mistificado” e fetichizado pelas manhas teológicas da mercadoria e, portanto, do *fetichismo* produzido pelo modo de produção de mercadorias fundamentado na propriedade privada, ou seja, na separação do produtor de seu produto e no domínio da mercadoria sobre seu produtor, do movimento de “valorização do valor”, de “valorização do mundo das coisas” e “desvalorização ou desumanização da humanidade”.

Em sua análise do fetichismo da mercadoria, ao final do primeiro capítulo de *O Capital*, Marx descreve que: “Logo que qualquer objeto aparece como mercadoria ele se transforma numa coisa fisicamente metafísica (sensível/suprassensível)” (MARX, 2013, p.146), ou seja, como descrito na análise anterior, enquanto *valor de uso* e *valor*⁴⁵. Mas, o *valor*, apesar de suas características *metafísicas* e *suprassensíveis*, necessita assumir uma *forma sensível* para se realizar de fato. Por isso, o *valor* “aparece” como “*valor de troca*”, ou seja, assume a sua forma física, imperfeita, mutável, imagética, corruptível e múltipla chamada dinheiro – *valor aparente* ou *valor nominal*. Esse valor aparente, como muitas das formas de *relações sociais*, descreve Marx, assume a forma de “um hieróglifo social” e, por isso mesmo, necessita de uma atenção especial, necessita ser decifrado.

2.3 Decifrando o invólucro místico da mercadoria ou do fetichismo da mercadoria.

⁴⁴ Tese 11 – *Teses Sobre Feuerbach (1845)*.

⁴⁵ Enquanto valor de troca (ainda que ‘encarnado’ num valor de uso). Porém o valor de uso não faz parte da dimensão suprassensível do mesmo modo que o valor não possui qualquer relação com a dimensão sensível.

O processo de estranhamento que nasce entre a mercadoria e o seu produtor, por meio da produção de mercadorias e do dinheiro, é análogo ao processo de estranhamento religioso, entre a humanidade e Deus, muito bem apresentado por Feuerbach em sua crítica do cristianismo e da religião, em que a *essência humana*, com seus diversos atributos, ou ainda, seu “ser genérico” parecem ganhar vida própria e autônoma fora de seus produtores, passando, logo em seguida, a dominá-los. Porém, no fetichismo da mercadoria, e aqui precisamos entender o dinheiro, ou seja, enquanto sendo a “mercadoria das mercadorias”, não são apenas os objetos da mente humana que parecem ganhar vida própria, mas os objetos externos à mente humana, ou seja, os objetos produzidos pela mão humana. Nesse sentido, o estranhamento manifesta-se em objetos externos à mente humana. Porém, Marx procura deixar claro que o caráter místico da mercadoria não resulta de seu *valor de uso*, ou seja, de sua forma material ou corpórea, como veremos, mas sim das sutilezas metafísicas e teológicas que a mercadoria e o dinheiro apresentam, na medida em que o valor de troca/valor passa a impor sua dinâmica sobre eles.

Em uma de tantas ironias sobre o fetichismo provocado pela mercadoria e pelo dinheiro, escreve Marx sobre a transformação de uma mesa, por exemplo, quando é produzida como mercadoria:

Por exemplo, a forma da madeira é alterada quando dela se faz mesa. No entanto, a mesa continua sendo madeira, uma coisa sensível e banal. Mas, tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma em uma coisa *sensível-suprassensível* (*sinnlich übersinnliche*). Ela não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria (MARX, 2013, p.146).

O caráter místico da mercadoria não provém, como vimos e procura descrever Marx, de seu valor de uso ou do conteúdo das determinações de valor. O caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria, provém, de acordo com Marx, da própria forma mercadoria, em que “as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” (MARX, 2013, p.147). Tal inversão e *estranhamento* entre produtores e seu produto possui sua origem na estrutura de alienação desenvolvida pelas relações de

produção de mercadorias, fundada na propriedade privada, algo que Marx irá procurar deixar mais claro nos capítulos seguintes da obra, sobretudo no último capítulo de *O Capital*. Tais relações de produção de mercadorias, como destaca Marx e como podemos observar em *O Capital*, estão repletas de sutilezas metafísicas e manhas teológicas que podem ser compreendidas, como já dito anteriormente, na sua própria forma metafísica e teológica (invertida). Contudo, tal forma de alienação e estranhamento pode ser superada e desmistificada por meio de um “giro metafísico-teológico”, como já dissemos, assim como com base em uma nova *práxis* produtiva, ou ainda, somente baseado em novas *relações sociais* de produção, as quais deverão ser, como defende Marx, “racionais e transparentes dos indivíduos entre si e entre a própria humanidade e a natureza” (MARX, 2013, p.154), de maneira que toda a produção tenha essas duas majestades⁴⁶ como seu fim e não como meio para valor de troca e valorização de valor.

Ao se debruçar sobre o caráter misterioso e enigmático da forma mercadoria e dinheiro, Marx faz destacar o caráter metafísico e teológico da produção de mercadorias mais de uma vez. E por quê? Ora, simplesmente pelo fato da metafísica e da teologia serem produtos autênticos da alienação, sendo uma manifestação da própria alienação provocada pelas relações materiais de produção e pela divisão da sociedade em classes sociais.

Assim como na religião o homem transfere a Deus seus próprios atributos, na produção de mercadorias, sucede o mesmo entre os produtores e o fruto de seu trabalho. Sobre esse caráter físico-metafísico (sensível suprassensível) da mercadoria, escreve Marx em *O Capital*:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais (MARX, 2013, p.147).

⁴⁶ Sobre o porquê da escolha da expressão “majestades”, recomendamos a leitura das Cartas de Marx a Feuerbach, as quais se encontram em anexo, ao final desta tese.

Nesse momento da obra de Marx, novamente se torna nítida a influência dos escritos feuerbachianos. Como já dito anteriormente, embora não cite Feuerbach diretamente, a verdade é que Marx não poderia ter chegado a tais reflexões, conclusões ou mesmo desenvolvido a teoria sobre o fetichismo da mercadoria e do dinheiro sem os aportes de Feuerbach. Isso é fácil de se perceber, de se comprovar e concluir a partir de seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos (1844)*, além de outros textos e momentos de sua análise e crítica em *O Capital (1867)*, quase sempre em momentos-chaves da obra e da crítica de Marx.

Outra das passagens de *O Capital* em que encontramos Marx a aplicar a crítica feuerbachiana da teologia e da religião para a apresentação de sua crítica da economia política e do caráter fetichista da mercadoria, embora de forma indireta, é esta:

Já a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias.

Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, como a análise anterior já mostrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias (MARX, 2013, p.147-148).

O caráter social peculiar ao qual Marx se refere é o do trabalho alienado, da separação e estranhamento entre o produtor e seu produto, em que o valor de troca se sobrepõe ao valor de uso. Marx poderia, nesse momento da obra, ter lembrado, citado ou feito referência a Feuerbach e à contribuição deste, bem como de sua crítica da religião para a crítica da economia política, como o fez em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de 1844. Ainda mais depois que Feuerbach, em 1852, em suas *Prelações sobre a essência da Religião*, também já demonstrou ao público a discussão sobre o caráter fetichista dos objetos. Vejamos:

Todo o objeto não só pode mas também é realmente adorado pelo homem como Deus ou, o que dá na mesma, de maneira religiosa. Este estágio é o chamado *fetichismo*, quando o homem transforma em seus deuses, sem qualquer crítica ou distinção, todos os objetos e coisas possíveis, sejam eles artificiais ou naturais, produtos da natureza ou do homem (FEUERBACH, 1989, p.151).

Embora Marx não cite Feuerbach em *O Capital* diretamente, trazendo-o para um debate sobre o fetichismo, seus *Manuscritos* de 1844, publicados somente após a morte de Marx e quase um século depois de escritos, revelam o quanto Feuerbach e sua crítica da religião teriam influenciado Marx para sua elaboração sobre o fetichismo da mercadoria.

Jesus Ranieri, tradutor dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, inicia sua apresentação da obra de Marx com a seguinte provocação ao leitor:

Marx nunca foi um feuerbachiano [...] mas a leitura atenta destes manuscritos (também denominados *Manuscritos de Paris*) mostrará o lugar que ocupa, em seu sistema, uma nascente teoria da economia humana. Quer dizer, neles Marx faz um exame da produção e reprodução da vida à revelia de uma teoria crítica de matiz preponderantemente epistemológico do estranhamento (*Entfremdung*) do homem, esse sim, o caso de Feuerbach (RANIERI, 2009, p.11).

As reflexões feuerbachianas, que Marx apresenta em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, retornam novamente em *O Capital*, quando Marx analisa e procura descrever as manhas teológicas ou como procurou classificar e definir fetichismo da mercadoria.

Além de não abandonar suas posições feuerbachianas, Marx também procura preservar o que existe de mais sólido e racional na filosofia de Hegel, em especial, de sua *Fenomenologia* e de sua *Lógica*, como destaca o próprio Marx em seus *Manuscritos* e, depois, em seu célebre posfácio ao *Capital* de 1873, em que declara, no capítulo sobre a teoria do *valor*, “coquetear aqui e ali com os modos peculiares de expressão de Hegel”. Mas, podemos observar que, em *O Capital*, assim como em seus *Manuscritos*, quando analisa o fetichismo da mercadoria ou o trabalho alienado, Marx acaba também “coqueteando aqui e ali com modos peculiares de expressão de Feuerbach”; ao inverter a dialética hegeliana, despindo-a de sua forma mística, torna ela, então, crítica [ao fetichismo] e revolucionária. Retornaremos a essa discussão novamente ao final de nossa tese.

Os conceitos, como *concreto* e *abstrato*, a ideia do concreto enquanto concreto pensado, desenvolvidos por Hegel e sua filosofia, por exemplo, são incorporados e aprimorados por Marx que usa e abusa, na verdade, das categorias hegelianas, procurando utilizá-las para esclarecer e fazer destacar, contudo, as sutilezas metafísicas da mercadoria e da própria economia política. Entretanto, se Hegel, assim como Aristóteles, contribuiu para que Marx pudesse analisar e descrever essas *sutilezas metafísicas* da mercadoria, será Feuerbach quem entregará a Marx os fundamentos para uma análise crítica das “manhas teológicas” da mercadoria e, conseqüentemente, das manhas teológicas por detrás das relações de produção de mercadorias.

Para sua análise das sutilezas metafísicas da mercadoria, Marx, mantendo-se munido do instrumental categorial hegeliano, descreve, por exemplo, que: “A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p.149). Porém, percebemos, nessa passagem, que Marx aplica uma “lógica dialética negativa” entre abstrato e concreto em contraposição à “lógica dialética positiva”, em que o movimento e a análise efetivam-se a partir do abstrato para o concreto. É por isso que Marx, no primeiro capítulo de *O Capital*, faz chamar a atenção para a distinção entre o método científico de análise e o desenvolvimento real das formas de vida humana. Assim, bem faz destacar Marx, como já dissemos, que: “A reflexão sobre as formas da vida humana, e, assim, também sua análise científica, percorre um caminho contrário ao do desenvolvimento real” (MARX, 2013, p.150). Essa dialética e “lógica negativa”, ou ainda, essa “inversão da dialética hegeliana”, apresentada por Marx, é exatamente o que permite uma análise realmente científica, racional e crítica sobre a mercadoria, o dinheiro, suas sutilezas e melindres.

Além disso, na análise das formas econômicas não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A força da abstração [*Abstraktionskraft*] deve substituir-se a ambos. Para a sociedade burguesa, porém, a forma-mercadoria do produto do trabalho, ou forma de valor de mercadoria, constitui a forma econômica celular. Para o leigo, a análise desse objeto parece se perder em vãs sutilezas. Trata-se, com efeito, de sutilezas, mas do mesmo tipo daquelas que interessam à anatomia micrológica (MARX, 2013, p. 78).

Desse modo, a análise científica, como sugere Marx, deve se direcionar em sentido contrário ao “desenvolvimento positivo da realidade”. Por isso, o pensamento deve partir ou elevar-se do concreto ao abstrato⁴⁷, para somente, em seguida, retornar de modo positivo ao concreto, compreendendo-se não mais apenas enquanto um “produto natural”, mas também social, enquanto *práxis humana*, enquanto *trabalho humano*.

Contudo, a economia política moderna parece mover-se e orientar-se por “leis metafísicas”, “sobrenaturais”, como é o caso das “leis do mercado”, ou melhor, “as leis da mercadoria”, as quais são consideradas pela economia política moderna, assim como pela filosofia positivista, “leis naturais e eternas”. Marx, em contraposição à forma fetichizada com que a economia política moderna enxerga o processo de produção, dedica, por isso mesmo, ao final do capítulo primeiro de *O Capital*, aquilo que seria uma de suas mais importantes contribuições e de todas as suas críticas e reflexões: sua análise sobre o fetichismo da mercadoria.

Para isso, Marx procura, antes de tudo, desenvolver e consolidar sua concepção do trabalho enquanto *práxis* e, também, enquanto *substância* determinante, superando o materialismo Feuerbachiano que entende a natureza apenas como produto ou causa de si mesma e o mundo objetivo ou dos objetos como entes “naturais” devido à sua “composição material natural” e não, ao mesmo tempo, enquanto produto da *práxis humana*, ou seja, enquanto *trabalho humano* ou, ainda, enquanto *relações sociais* objetivas⁴⁸. A crítica de Marx ao materialismo de

⁴⁷ “O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método, a representação plena volatiliza-se em representações abstratas, no segundo, as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto não é senão a maneira do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é de modo nenhum o processo da gênese do próprio concreto” (MARX, 1982, p. 14).

⁴⁸ “A falha capital de todo materialismo até agora (incluindo o de Feuerbach) é captar as coisas, a realidade, o mundo sensível, apenas sob a forma do objeto ou de contemplação, mas não como atividade humana sensorial prática, não como subjetividade. Por isso aconteceu que o lado ativo foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas de um modo abstrato, já que o idealismo, naturalmente não conhece a atividade real sensorial como tal. Feuerbach quer objetos sensoriais, realmente distintos dos objetos do pensamento, mas não capta a própria atividade humana como atividade objetiva. Por isso considera, na Essência do Cristianismo, apenas a atividade teórica como autenticamente humana, enquanto a *práxis* só é captada e fixada em sua forma fenomênica, em sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende por isso o significado

Feuerbach acaba, também, por isso, apresentando-se como crítica ao próprio humanismo e à antropologia de Feuerbach, que enxerga a “*Razão, amor e vontade*” como “essências absolutas do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência” (FEUERBACH, 2013, p.36), mas não o trabalho ou as relações sociais. No novo materialismo, proposto por Marx, somente as relações naturais entre o homem e a natureza não são suficientes para se compreender e se explicar a realidade. Faltava um terceiro elemento, um elemento responsável pela mediação entre homem e natureza e condição *essencial* ou *necessária* para a *existência* humana: o *trabalho*. Afinal, o homem não é um “simples animal” ou “ente natural”, que vive na Natureza, ou ainda um “animal racional”; ele é também um *zoon politikon*, ou melhor, um animal social.

2.4 Decifrando o enigma do valor e do dinheiro ou fetichismo do dinheiro.

De mais a mais, os problemas do valor, do dinheiro e da mercadoria, como bem observa Marx, em *O Capital*, em sua análise sobre o fetichismo da mercadoria, apresentam sutilezas metafísicas análogas às que apresentam a linguagem, por exemplo. Ao demonstrar que “ao equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores”, – ou seja, ao equiparar seus produtos em dinheiro – “equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano”. “Não o sabem, mas o fazem” (MARX, 2013, p.149). Como o valor não traz escrito na testa o que ele é, Marx observa o fato de que ele, *o valor*, precisa se fazer, não apenas “aparecer” em sua “*forma exotérica*” – ou seja, em sua forma preço – mas, também, fazer-se entender em sua “*forma esotérica*” – em sua forma valor –, ou ainda, podemos dizer, metafísica, pois, como descreve Marx:

O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens tentam decifrar o sentido desse hieróglifo, desvelar o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores é seu produto social tanto quanto a linguagem (MARX, 2013, p.149).

Em uma nota de rodapé no texto da 2ª edição de *O Capital*, Marx faz um adendo para melhor poder elucidar essa questão quanto ao valor e à linguagem,

da atividade “revolucionária”, prático-crítica” (ENGELS, F. Teses sobre Feuerbach Karl Marx (1845), em Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã (1888), 2016, p.75).

enquanto produtos determinados pelas *relações sociais*. Nessa nota, Marx cita Fernando Galiani, economista italiano do século XVIII, que, em sua obra *Della Moneta (1780)*, dizia que “o Valor é uma relação entre pessoas” – ‘*La Ricchezza è una ragione tra due persone*’. De acordo com Marx, Galiani estava corretíssimo em sua afirmação, porém, ela ainda se apresentava incompleta. Marx, desse modo, buscando completar essa afirmação, faz o seguinte adendo: “O valor é uma relação entre pessoas”, porém, “uma relação escondida sob um invólucro material [*dinglicher*]” (MARX, 2013, 149). Segundo Marx: “[...] é justamente essa forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente [*sachlich*], em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados” (MARX, 2013, p.150) Escreve Marx ainda sobre essa questão:

Quando digo que o casaco, a bota etc. se relacionam com o linho sob a forma da incorporação geral de trabalho humano abstrato, salta aos olhos a sandice dessa expressão. Mas quando os produtores de casaco, bota etc. relacionam essas mercadorias ao linho – ou com o ouro e a prata, o que não altera em nada a questão – como equivalente universal, a relação de seus trabalhos privados com seu trabalho social total lhes aparece exatamente nessa forma insana (MARX, 2013, p.150-151).

Essa capa material do valor – o dinheiro –, como constata e denuncia Marx, vela ao invés de revelar as relações sociais, transformando, ainda, como que por meio de uma mágica e “feitiço”, essas relações sociais entre os seres humanos em uma relação social entre coisas. Assim: “Seu próprio movimento social possui, para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem” (MARX, 2013, p.150). Por isso mesmo, Marx propõe, para uma reflexão ainda mais crítica sobre esse problema, uma decida até a região nebulosa da religião, onde os produtos da mente parecem ganhar vida própria. Assim como os produtos da mente humana ganham vida própria no mundo nebuloso da religião, como bem descreve Feuerbach, em sua crítica da religião e do cristianismo, os produtos do trabalho, de acordo com Marx, passam por um fenômeno análogo, tornando-se seres sociais enquanto são transformados em coisas e servos de seu próprio produto, resultando no que Marx, então, define como *estranhamento* ou *fetichismo da mercadoria* e da forma dinheiro ou *valor*.

Ora, são justamente essas formas que constituem as categorias da economia burguesa. Trata-se de formas de pensamento socialmente

válidas e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado, a produção de mercadorias. Por isso, todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda a mágica e a assombração que anuviam os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção (MARX, 2013, p. 151).

Embora desde suas *Teses sobre Feuerbach* Marx já tivesse superado o materialismo determinista e mecanicista do chamado “velho materialismo”, que retira o papel de sujeito dos indivíduos e não vê a natureza como um ser também objetivo, ou seja, determinado pela *práxis humana*, o pensamento e a crítica da religião de Feuerbach, aqui, tornam-se fundamentais para a compreensão do pensamento e da crítica de Marx à Economia Política moderna e suas categorias repletas de sutilezas metafísicas e manhas teológicas. A noção de “ser genérico” de Feuerbach dialoga, em certo sentido e se assim podemos dizer, com a noção de ser social ou relação social desenvolvida por Marx em *O Capital*, uma vez que a *existência humana*, para Marx, não se resumiria apenas, como em Feuerbach, a uma “relação natural” do ser humano com a Natureza, enquanto “ser natural” apenas, mas também enquanto um “*ser social*” e, portanto, histórico, enquanto produto determinado não apenas pela Natureza, mas também por *relações sociais*, que, por sua vez, são determinadas por condições não apenas materiais ou naturais, mas também históricas. A *essência humana*, para Marx, assim sendo, não corresponde a uma abstração do indivíduo isolado, como é próprio da reflexão da sociedade burguesa moderna, que pensa o homem como um ser com os mesmos desejos, mesma forma de pensar e de ser em todas as épocas históricas. Enquanto, para Feuerbach, o “ser genérico” se revela por meio de um processo de abstração do indivíduo isolado, fora do tempo, da história e das relações sociais, para Marx, a verdadeira “*essência humana*”, as *relações sociais*, materializam-se enquanto “*existência humana*” por meio do trabalho, ou, melhor, por meio da “*práxis*”. Desse modo, o trabalho compreende a *essência* ou *substância* responsável pela mediação entre o Homem e a Natureza, assim como por fazer dessa relação uma relação não apenas natural, mas também social, produzindo uma natureza humana ou “*natureza humanizada*” (uma realidade objetiva). *Essência* e *existência* humana, assim sendo, coexistem, formando uma totalidade objetiva. Com isso, Marx problematiza e busca, nesse sentido, superar a dualidade entre sujeito e objeto, entre razão e matéria, entre a essência humana e a

Natureza, presente tanto no idealismo de Hegel como no materialismo de Feuerbach.

Poderíamos afirmar que existe uma semelhança ou identidade entre a concepção de *relações sociais* de Marx e a de gênero humano em Feuerbach. Porém, talvez, a semelhança da concepção de *essência humana* com a teoria aristotélica, de que o homem é por natureza um *animal social*, parece ser também outra possibilidade. No fetichismo da mercadoria, ou seja, do dinheiro, essa essência ou relação social humana aparece reificada. A ideia utópica e liberal, em que o indivíduo se basta a si mesmo, em que “a riqueza é produzida por um indivíduo”, faz lembrar a história de Robinson Crusóé em sua ilha. Esse tipo de ficção, essas “robinsonadas”, como ironiza Marx, em *O Capital*, encontra-se presente nos teóricos da economia política moderna, que acreditam que os indivíduos podem ou vivem única e exclusivamente do “fruto de seu próprio trabalho”, proclamando ao mundo e a si mesmos como seres “autossuficientes”. Por isso, a expressão “relações sociais” soa absurda aos adeptos do modo de pensar burguês e capitalista, que enxergam, no egoísmo, a “essência” mais profunda dos indivíduos.

2.5 O cristianismo (e o protestantismo) como forma de religião mais adequada ao mundo da produção de mercadorias.

O fato é que, para Marx, em relação ao modo de produção de mercadorias, pautado na fantasia do indivíduo isolado e abstrato, para que possa se “legitimar” e ser aceito como uma forma de pensar socialmente válida, é necessária uma forma de pensar que justifique o trabalho enquanto “pagamento de pena ou punição”, que justifique sua alienação e apropriação privada da riqueza por meio dessa alienação e apropriação do trabalho alheio. Por isso, Marx faz destacar em *O Capital*:

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias, ou seja, como valores, e, nessa forma reificada [sachlich], confrontar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo etc (MARX, 2013, p.153-154).

Marx, nessa passagem, chama a atenção e procura mostrar que o modo de produção de mercadorias, ou modo de produção capitalista, possui, no cristianismo, sua base ideológica de fundamentação. Nos modos de produção da velha Ásia e da Antiguidade, por exemplo, a transformação do produto em mercadoria e, portanto, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenhava papel subordinado. Como ironiza Marx, em *O Capital*: Povos propriamente comerciantes existem apenas nos intermúndios do mundo antigo, como os deuses de Epicuro, ou nos poros da sociedade polonesa, como os judeus (MARX, 2013, p.154). Esse “culto à Natureza” é algo combatido pelo cristianismo, que busca substituí-lo pelo “culto do homem abstrato”. Vejamos como Feuerbach, por exemplo, descreve sobre essa característica do cristianismo de buscar sobrepor o sobrenatural em relação à Natureza:

Com o cristianismo, no lugar de um ‘espírito objetivo’ colocou-se o princípio da subjetividade ilimitada, desmedida, excessiva, sobrenatural – o princípio que na sua essência mais íntima é o oposto do princípio da ciência e da cultura. Com o cristianismo, o homem perdeu o sentido e a capacidade de se identificar com a natureza, com o universo (FEUERBACH, 1988, p.159).

Essa passagem de *a Essência do Cristianismo*, a nosso ver, permite clarear um pouco mais sobre o que Marx procurou dizer e, aqui, buscamos reforçar, em nossa tese, com suas constantes analogias e semelhança existente entre o capitalismo e o cristianismo, sua relação com a teoria do valor, do fetichismo do dinheiro e, por fim, da “valorização de valor”, com o fetichismo do capital.

Os antigos organismos sociais de produção, apesar de seu “primitivismo” e “naturalismo”, são extraordinariamente mais simples e transparentes que o organismo burguês, segundo Marx. Porém, “baseiam-se ou na imaturidade do homem individual, que ainda não rompeu o cordão umbilical que o prende a outrem por um vínculo natural de gênero [*Gattungszusammenhangs*], ou em relações diretas de dominação e servidão” (MARX, 2013, p.154). O baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho e as relações limitadas dos homens, dentro do processo material da produção de sua vida, e, portanto, das relações limitadas dos homens entre si e com a natureza, impediam que a humanidade ou esse povo, apesar de todos os seus esforços, produzissem excedentes, condição necessária para o surgimento do comércio, ou seja, para a produção de mercadorias e conseqüentemente para o surgimento do dinheiro e da

“forma valor”. Não se conhece a existência do dinheiro nas chamadas comunidades gentílicas ou tribais, na ilha de Robinson Crusóe ou mesmo no interior de uma comunidade familiar tradicional ou patriarcal camponesa. As restrições reais impostas pela Natureza à humanidade, em suas primeiras comunidades, refletia-se idealmente nos cultos da Natureza e nas religiões populares da Antiguidade, pois os indivíduos desse período, apesar de seu primitivismo, entendiam que sua *existência*, sua vida e sua morte, dependiam única e exclusivamente da Natureza, por isso, ela adquire, entre muitos povos da Antiguidade, antes do cristianismo, o título da divindade.

Já o indivíduo da Modernidade, do capitalismo, com sua consciência burguesa marcada pelo “culto do homem abstrato” e “isolado”, do “indivíduo egoísta” que *é em si e para si*, mas que, na verdade, é um indivíduo determinado pelo conjunto das relações sociais por meio de um longo e tumultuoso processo histórico, com pouco poder de determinação individual sobre a totalidade da existência, apesar do desenvolvimento das forças produtivas e avanços científicos da sociedade moderna, entende que sua *existência* depende única e exclusivamente da produção de mercadorias e do dinheiro. Essa fantasia burguesa, que hoje é uma “forma de pensamento socialmente válida”, produz consequências práticas drásticas para a humanidade e uma relação de estranhamento dos seres humanos entre si e com a Natureza, pois esta, assim como a humanidade, passa a sofrer com o despotismo do dinheiro, sendo submetidos à lógica do valor e da valorização do valor. Assim como na fantasia religiosa, o modo de produção de mercadorias produz uma inversão do pensamento e da realidade social, que passa a exercer completo domínio sobre os produtores ao invés desses terem o domínio sobre essa realidade e, também, sobre a própria produção. Nesse sentido, a humanidade acaba, desse modo, por perder o seu papel de protagonista e sujeito da história, ao menos enquanto sujeito consciente nesse processo. De que modo reverter tal situação e inversão ‘religiosa’ da realidade? De acordo com Marx, isso somente será possível quando os produtores, livremente associados, passarem a ter um controle racional e planejado sobre a produção e as relações sociais, assim como uma relação racional e transparente com a Natureza:

O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles

estabelecem entre si e com a natureza. A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são elas próprias o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento (MARX, 2013, p.154).

Para Marx, a economia política moderna e a consciência burguesa tratam as formas pré-burguesas do organismo social de produção “mais ou menos do modo como as religiões pré-cristãs foram tratadas pelos Padres da Igreja” (MARX, 2013, p.156). Tais formas pré-burguesas do organismo social de produção, como as comunidades gentílicas, a sociedade escravista, os regimes de castas da Ásia e da América, o feudalismo, são consideradas “formas pagãs de economia”, ainda “presas à Natureza”. Por isso, para a economia política e a consciência burguesa moderna, tais formas pré-burguesas do organismo social são fundamentadas em “formas mistificadas de produção e visão de mundo”. O fato é que, para Marx, a economia política moderna não conseguiu superar o misticismo e constituir uma ciência econômica de fato, ou seja, um modelo econômico compreendido e organizado sob bases realmente científicas. Pelo contrário, ao invés de fazer nascer uma real ciência econômica, fez surgir um novo misticismo, o do “*Capital*” ou “Deus mercado”, com sua “mão invisível”, propondo uma “reforma religiosa do cristianismo” e, em termos de mudanças econômicas, um “mercantilismo restaurado”⁴⁹.

⁴⁹ “Uma das insuficiências fundamentais da economia política clássica está no fato de ela nunca ter conseguido descobrir, a partir da análise da mercadoria e, mais especificamente, do valor das mercadorias, a forma do valor que o converte precisamente em valor de troca. Justamente em seus melhores representantes, como A. Smith e Ricardo, ela trata a forma de valor como algo totalmente indiferente ou exterior à natureza do próprio valor. A razão disso não está apenas em que a análise da grandeza do valor absorve inteiramente sua atenção. Ela é mais profunda. A forma de valor do produto do trabalho é a forma mais abstrata mas também mais geral do modo burguês de produção, que assim se caracteriza como um tipo particular de produção social e, ao mesmo tempo, um tipo histórico. Se tal forma é tomada pela forma natural eterna da produção social, também se perde de vista necessariamente a especificidade da forma de valor, e assim também da forma-mercadoria e, num estágio mais desenvolvido, da forma-dinheiro, da forma-capital etc. Por isso, dentre os economistas que aceitam plenamente a medida da grandeza de valor pelo tempo de trabalho encontram-se as mais variegadas e contraditórias noções do dinheiro, isto é, da forma pronta do equivalente universal. Isso se manifesta de modo patente, por exemplo, no tratamento do sistema bancário, em que parece não haver limite para as definições mais triviais do dinheiro. Em contraposição a isso, surgiu um sistema mercantilista restaurado (Ganilh etc.), que vê no valor apenas a forma social ou, antes, sua aparência sem substância. – Para deixar esclarecido de uma vez por todas, entendo por economia política clássica toda teoria econômica desde W. Petty, que investiga a estrutura interna das relações burguesas de produção em contraposição à economia vulgar, que se move apenas no interior do contexto aparente e ruma constantemente o material há muito fornecido pela economia científica a fim de fornecer uma justificativa plausível dos fenômenos mais brutais e servir às necessidades domésticas da burguesia, mas que, de resto, limita-se a

Marx pergunta-se: “De onde vêm as ilusões do sistema monetário?” Em que, “[...] o ouro e a prata, ao servir como dinheiro, não expressam uma relação social de produção, mas atuam na forma de coisas naturais dotadas de estranhas propriedades sociais” (MARX, 2013, p157). Marx não só crítica a ilusão e o fetichismo fisiocrático, como também o fetichismo da Economia Política moderna que, arrogantemente, desdenha do sistema monetário, mas que demonstra, de forma palpável, seu fetichismo quando se trata do capital. Marx, em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, escreveu que: “Engels chamou, por isso, com razão, Adam Smith de Lutero da Economia Política” (MARX, 2009, p.99). O cristianismo – em especial, o protestantismo – representa as bases ideológicas desse modo de ser e pensar e, por isso, é fundamental para compreendermos o modo de pensar da Economia Política Moderna e a crítica de Marx a isso⁵⁰.

A Economia Política moderna, que tem em Adam Smith e Ricardo seus principais representantes, declarou ser a fisiocracia um modelo econômico “primitivo” e “pagão”, por ter na Natureza e não homem e seu “sacrifício do trabalho” a fonte da Riqueza e do “valor”. Todavia, a economia política após estes autores, que para Marx ainda possuíam alguma relevância científica, decretou sua completa falência e vulgaridade com J.S. Mill e os “pós smithianos” e “ricardianos”. Mill e os demais ‘sofistas e sicofantas das classes dominantes’, como se refere Marx em seu *Pós-facio de 1873 de O Capital*, reivindicaram-se fundadores de uma “nova ciência”, a “ciência econômica”. Todavia, como nos revela Marx em sua obra e procuraremos destacar aqui, a Economia Política moderna não fez nada mais do que substituir, por meio de uma “reforma do cristianismo”, o “misticismo primitivo” dos povos pré-cristãos pelo “misticismo moderno” burguês-cristão, com seu fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do “Deus Capital”, classificando todo este fetichismo como “ciência” ou algo “científico”. O segredo da “ciência burguesa da Economia Política” moderna, como pretendemos aqui nessa tese demonstrar, é a teologia⁵¹.

sistematizar as representações banais e egoístas dos agentes de produção burgueses como o melhor dos mundos, dando-lhes uma forma pedante e proclamando-as como verdades eternas” (MARX, 2013, p.155-156).

⁵⁰ Max Weber, famoso sociólogo alemão liberal, também chegou à conclusão semelhante à de Marx, porém, por outros meios, observando que as grandes nações capitalistas e imperialistas de seu tempo possuíam o protestantismo já como religião dominante.

⁵¹ Parafraseando Feuerbach, que, em sua *Essência do Cristianismo*, dizia: “O segredo da teologia é a antropologia”. Marx, em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* escreve: “Como fetichistas, como católicos aparecem, por isso, a economia nacional [econômica] esclarecida que descobriu a essência

SEÇÃO II

AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DO ESTADO

subjetiva da riqueza – no interior da propriedade privada – os partidários do sistema monetário e do sistema mercantilista, que sabem a propriedade privada enquanto essência somente objetiva para o homem. Engels chamou, por isso, com razão, Adam Smith de Lutero nacional-econômico” (MARX, 2009, p.99).

CAPÍTULO 3

AS “SUTILEZAS METAFÍSICAS” DO ESTADO.

Como nos dedicamos, na Seção I deste trabalho, nos capítulos 1 e 2, a descrever e refletir sobre as sutilezas metafísicas e manhas teológicas da mercadoria e do dinheiro, nesta Seção II, capítulos 3 e 4, iremos nos dedicar a descrever e refletir sobre as “sutilezas metafísicas e manhas teológicas do Estado”. Para tanto, obrigamo-nos a retornar aos escritos do “Jovem Marx”, mais especificamente, à sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1842-43). Nela, encontramos as primeiras críticas de Marx ao Estado moderno. Com isso, especialmente ao realizar a análise em ordem cronológica inversa à sua publicação, também pretendemos problematizar, neste e no próximo capítulo, a existência de um suposto “corte epistemológico” entre o método e a crítica do “jovem Marx” e o “Marx da maturidade”, ou, como também pretendemos aqui indagar, de uma suposta “ruptura epistemológica” de Marx com a filosofia e crítica de Feuerbach, como muitas vezes é entendido e apresentado por professores, acadêmicos e comentaristas das mais variadas “tendências marxistas”⁵².

Embora Marx, no período em que escreve sua crítica à filosofia do direito de Hegel, estivesse com seus 24 anos de idade e em um debate com os chamados “jovens hegelianos”, seria equivocado dizermos que sua primeira grande produção intelectual, responsável por introduzi-lo nos principais círculos filosóficos da Alemanha, representa uma obra ou teoria ainda “não madura” ou, como costumam classificar muitos comentaristas, como escritos de juventude. Todavia, a idade, em alguns casos, nem sempre reflete a “maturidade intelectual” dos indivíduos.

É inegável a maturidade filosófica apresentada por Marx, em *O Capital*. Contudo, a sua elaboração só foi possível graças a uma longa série de reflexões, o que nos sugere que sejamos cautelosos para não acabarmos por diminuir o poder

⁵² Como é o caso de Althusser, para citarmos, aqui, o nome de um autor conhecido, entre outros. Ver Mehemt Tabak *Dialética da natureza humana na Filosofia de Karl Marx* (2018). De acordo com a crítica de Tabak, Althusser seria um destes marxistas e acadêmicos que acreditam na existência de um suposto corte epistemológico entre o Marx da “juventude” e da “maturidade”. Tal concepção reforça também a ideia de uma suposta ruptura de Marx com as ideias e a crítica feuerbachiana.

crítico e metodológico de Marx, em seus primeiros “trabalhos de peso”, entre eles, a própria *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, obra da sua juventude que despertou o interesse, comentários e a admiração de Engels, que se tornaria seu mais conhecido amigo, camarada, colaborador e que o próprio Marx faria questão de citar e mencionar em *O Capital*, ao comentar sobre o papel das leis, da moral, do direito e da educação na sociedade capitalista. Rubens Enderle, em sua apresentação à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, assim descreve a “maturidade intelectual” do “jovem Marx”:

A Crítica da filosofia do direito de Hegel significará, assim, um divisor de águas na obra marxiana, a transição de sua fase juvenil para a fase adulta, a consolidação dos pressupostos que continuarão a orientar a produção do seu pensamento até a sua maturidade (ENDERLE, 2005, p.17).

Assim sendo, como pretendemos, aqui, defender, é necessário superar a discussão de um suposto corte epistemológico entre o “jovem Marx” e o “Marx da maturidade”. A ideia de iniciarmos os capítulos 1 e 2 de nossa tese a partir de uma análise das “sutilizas metafísicas e manhas teológicas da mercadoria”, apresentadas por Marx, em *O Capital* (1867), e agora analisarmos as “sutilizas metafísicas e manhas teológicas do Estado”, presentes na obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1842-43), possui, como um de seus principais objetivos, comparar o “velho Marx” e o “jovem Marx”, para mostrarmos que: os pressupostos, embora aprimorados, da crítica da economia política apresentada por Marx, em *O Capital*, são os mesmos de sua crítica do direito e da religião e, como pretendemos demonstrar também neste capítulo, já anunciados em sua juventude, na obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*; além disso, objetivamos demonstrar que a elaboração de tais pressupostos marcou e delineou uma certa perspectiva crítica que Marx carregaria consigo durante toda a sua trajetória teórica e filosófica. Ou seja, o que pretendemos, aqui, reforçar é que não existe uma ruptura epistemológica entre o Marx da juventude e da maturidade ou, ainda, uma “ruptura com a crítica feuerbachiana”, em sua estrutura fundamental, como pensam e defendem alguns marxistas, mas que, pelo contrário, vemos tal crítica se desenvolver a partir dela mesma⁵³, ainda que em campo não propriamente ou explicitamente religioso.

⁵³ Ver “*Feuerbach e o Fim da filosofia clássica alemã*” de Engels, de 1888.

Busquemos, todavia, avançar e analisar sobre o assunto e os problemas propostos para este capítulo 3, a saber, sobre as “sutilezas metafísicas do Estado” e, portanto, procurar descrever no que consiste a sua “substância”, segundo Marx, para, posteriormente, discutirmos sobre as manhas teológicas do Estado e como a crítica feuerbachiana da religião pode colaborar para que compreendamos a análise de Marx acerca desse processo.

Se, em 1867, Marx, em *O Capital*, pergunta-se sobre a “substância do valor”, já em 1842-43, em *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, ele se pergunta pela “substância do Estado”. Isso se deve ao fato de que Marx, antes de concentrar esforços para sua crítica da economia política, algo que já anuncia como necessário de ser feito em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em 1843, concentrou esforços primeiramente em apresentar uma crítica ao Direito e à Política, assim como à própria filosofia e, também, teologia de seu tempo.

Antes de nos debruçarmos para analisar as passagens de Marx e de sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, busquemos retomar e resumir, aqui, no que consiste a substância de acordo com o principal introdutor dessa categoria no debate filosófico, ou seja, Aristóteles. Em seguida, veremos como Hegel ressignifica tal conceito, identificando-o, em certo sentido, com a “Razão-Ideia” ou “Espírito Absoluto”. E, finalmente, veremos como Marx irá trabalhar com a categoria de substância, buscando combater sua mistificação e como, a partir disso, juntamente com a influência da crítica feuerbachiana, busca desenvolver sua crítica do Direito, da Política e da Filosofia, sem abandonar em absoluto a busca pela *substância* ou *essência* das coisas.

3.1 Do problema e da categoria da *substância*.

Ao estudarmos a história da filosofia, é possível observarmos o papel preponderante que a categoria de “substância” acaba por ocupar no debate filosófico. Tal é a importância dessa categoria e desse tipo de debate que alguns

chegam ao exagero de definir que a filosofia começa com a problematização ou busca pela “substância” ou “causa primeira de onde tudo se origina”⁵⁴.

O termo *substância* e a importância de sua discussão aparecem pela primeira vez na Grécia, mas é com Aristóteles, seus discípulos e, talvez, muito possivelmente com Andrônico de Rodes⁵⁵, que a categoria de substância irá se tornar o “centro do debate filosófico” e do que viria a se chamar de “metafísica”, “Teologia”, ou ainda, “filosofia primeira”.

Substâncias, de acordo com as especulações de Aristóteles em sua *Metafísica*, são coisas que existem de maneira primária. Paralelamente – e secundariamente – às substâncias, existem os chamados “acidentes”. As *substâncias* são coisas que “subjazem ou servem de suporte a outras entidades”. Já os *acidentes*, são itens que dependem de outras entidades, ou “substâncias”. Ao perguntarmos o que é “substância”, segundo Aristóteles, perguntamos também o que é o *Ser*. A questão o que é o ser é uma questão ontológica, sobre a existência.

Aristóteles reduziu a questão do ser à questão da *substância*, à questão do que existe, à questão do que existe de maneira primária. Hegel, que assim como Marx nutria uma profunda admiração pela genialidade do filósofo de estagira, herdará de Aristóteles muitos conceitos de sua metafísica, entre eles, o de *substância*, conforme sabemos e é possível observar por meio de seus escritos. Feuerbach e Marx compreenderão a teologia sob o véu da metafísica e apresentarão suas críticas a esse modelo de pensamento e filosofia. De mais a mais, antes de avançarmos para a questão da mistificação e teleologização da categoria de substância, em Hegel, é importante destacar ainda mais alguns pontos no que se refere à questão sobre a substância em Aristóteles. Tais pontos foram utilizados por Hegel para a sustentação de sua metafísica e teoria da substância.

⁵⁴ Segunda a crítica moderna apresentada por Hegel em suas *Preleções sobre a História da Filosofia*, por exemplo, “A proposição de Tales de que a água é o absoluto ou, como diziam os antigos, o princípio, é filosófica; com ela, a Filosofia começa, porque através dela chega à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro, o único que é em si e para si. [...] do um emerge todo o resto, que o um permanece nisto a substância de todo o resto, sendo unicamente uma determinação causal e exterior pela qual a existência singular se torna; [...] Isto é o elemento filosófico, que o um seja verdadeiro” (HEGEL, 2000, p.42)

⁵⁵ Andrônico de Rodes é, como de conhecimento na história da filosofia, um dos últimos discípulos de Aristóteles e do Liceu, responsável por organizar posteriormente as obras de seu mestre, entre elas, os escritos que receberia do próprio Andrônico, e não de Aristóteles, o título de *Metafísica*.

Diferentemente dos chamados filósofos Pré-socráticos, os fisiólogos – materialistas, Aristóteles nega que os materiais ou a matéria sejam substâncias. Para Aristóteles, também, diferentemente de Platão, os entes matemáticos são “entidades derivativas”, não existindo “em separado” ou “por si mesmos”. A substância para Aristóteles, assim como para Hegel e toda a teologia filosófica, é quem deriva, determina e “dá existência aos entes”, ocupando um lugar primeiro na “hierarquia dos seres”.

A partir de seus exemplos e definições sobre a substância em sua metafísica, Aristóteles conclui que: “[...] pode se compreender uma peculiaridade da substância: na geração da substância é necessário que preexista sempre outra substância já em ato” (ARISTÓTELES, 2005, p.325). Contudo, defende que, nessa “hierarquia das substâncias” existe uma “substância”, essência ou causa primeira. Estas, que por sua vez, “não entram as partes materiais” (ARISTÓTELES, 2005, p.339). Aristóteles chama de substância primeira “[...] a que não é constituída pela referência de uma coisa a outra a que não seja seu substrato material” (ARISTÓTELES, 2005, p.339). Ainda, segundo Aristóteles, “só da substância ou principalmente dela existe definição”, dado que a substância é um princípio e uma causa.

Apresentando ainda a dúvida sobre se existe algum tipo de matéria ou substância inteligível, não-sensível, em determinado momento de suas reflexões metafísicas, Aristóteles busca ser otimista, dizendo que “[...] se no momento não sabemos que substâncias não sensíveis existem, todavia é necessário que pelo menos algumas existam” (ARISTÓTELES, 2005, p.361). Seja como for, de acordo com Aristóteles, ainda, “... na pesquisa do porquê busca-se a causa da matéria, isto é, a forma pela qual a matéria é algo determinado: e esta é, justamente, a substância” (ARISTÓTELES, 2005, p.363). É a substância, como define Aristóteles, no livro sétimo de sua Metafísica, “a causa primeira do ser”.

Uma outra categoria metafísica que se confunde com a de substância é a categoria de “essência”. Isso, talvez, se deva a fato de Aristóteles dizer que: “Por substância imaterial entendo a essência” (ARISTÓTELES, 2005, p.313). Por isso, também é comum os termos substância e essência, muitas vezes, aparecerem e serem traduzidos ou descritos por meio de um único termo em grego: *ousia*. A categoria de essência possui uma identidade com a categoria de substância, pois,

assim como esta, a essência de algo consiste naquelas suas características das quais todas as suas outras características dependem de alguma maneira.

Por fim, para que possamos passar definitivamente a Hegel, sua teoria do Estado e do direito e à crítica feita por Marx, com a ajuda de Feuerbach, é necessário destacarmos, também, outras duas categorias metafísicas e “aristotélicas” para nos ajudar a entender tanto a metafísica de Hegel como a crítica da metafísica de Marx, a saber, as categorias de *forma* e *matéria*; e de *potência* (*dunamis*) e *ato* (*energeia*). Essas categorias serão importantes para discutirmos outras sutilezas metafísicas que Marx apresenta especialmente em *O Capital*, o qual pretendemos aprofundar na Seção III desta tese.

3.2 Da mistificação da categoria da *substância* em Hegel.

Vejam, agora, como Hegel compreende o problema da substância e como apresenta sua visão mística-teológica dessa categoria em sua obra *Filosofia da História* de 1837, visão que também aparece em sua *Filosofia do Direito* de 1820 e que será criticada por Marx posteriormente. A passagem consiste em um parágrafo um tanto quanto longo, mas que entendemos que será de fundamental ajuda, aqui, para que possamos clarear e criticar não só a visão mística e teológica da história, apresentada por Hegel, como também a própria crítica de Marx à sua mistificação da dialética e teleologização da História, do Direito e do Estado. Escreve Hegel, em sua *Filosofia Da História*:

O único pensamento que a filosofia aporta é a contemplação da história: é a simples ideia de que a razão governa o mundo, e que, portanto, a história universal é também um processo racional. Essa convicção, essa ideia, é uma “pressuposição” em relação à história como tal; na filosofia isso não é pressuposto. Mediante o conhecimento especulativo, comprova-se que a razão – ficamos com esta expressão sem discutir a relação e a ligação com Deus –, a substância com força infinita, é em si mesma matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual, e também a *forma infinita* a realização de seu próprio conteúdo. *A substância é, pois, aquilo através do qual e no qual toda a realidade tem o seu ser e sua existência.* Ela é força infinita, porque a razão não é tão impotente ao ponto de ser apenas um ideal, um simples dever-ser, que não existiria na realidade, mas que encontraria quem sabe onde, por exemplo, na cabeça de alguns homens. Ela é o conteúdo infinito, toda a essência e verdade, a própria matéria que ela fornece à elaboração de sua própria atividade, pois ela não carece, como o ato finito, de materiais

externos e de meios dados que lhe ofereçam alimentos e objetos. Ela se nutre de si mesma, é o seu pressuposto, e seu objetivo é o objetivo final absoluto. Assim, ela própria realiza sua finalidade e a faz passar do interior para o exterior, não apenas no universo natural, mas também no universo espiritual – na história universal. Tal ideia é o verdadeiro, o eterno, a potência pura e simples, que se manifesta no mundo e somente ela se manifesta, sua honra e magnificência: eis o que a filosofia demonstra, como dissemos, e aqui se pressupõe demonstrado (HEGEL, 1995, p.17).

Como dissemos anteriormente, tal concepção mística da categoria de substância, presente na *Filosofia da História* de Hegel, também aparece em sua *Filosofia do Direito*. Marx não abandonará a categoria de substância, porém, irá procurar trabalhar no sentido de desmistificá-la, pretendendo demonstrar, com sua crítica a Hegel, ainda, que a Razão, em verdade, não governa o mundo e “não se faz demonstrar”, como acreditava o filósofo idealista alemão. A afirmação de Hegel de que “o real é racional e o racional é real”⁵⁶, embora isso, em parte, fosse “o ideal” e o que realmente devesse ocorrer de certa forma para Marx, não se faz demonstrar ou ser realidade, sendo somente possível, em plenitude, numa sociedade comunista. A dialética mistificada de Hegel sobre o real, como denuncia Marx, em seu prefácio de *O Capital*, serve apenas para “tornar sublime o real”. Trata-se, segundo Marx, de resgatar a dialética hegeliana, porém, fazendo prevalecer o cerne lógico e racional de sua filosofia que se encontra ocultado por uma espécie de “invólucro místico”. O real e o racional, ao contrário do que defende Hegel, revela-se, segundo Marx, na prática ou “existência”, se assim quisermos chamar, em contradição ou oposição direta. Para Marx, a irracionalidade⁵⁷, e não a Razão, é quem governa, em verdade, o mundo e a sociedade burguesa moderna:

Que o racional é real, isso se revela precisamente em contradição com a realidade irracional, que, por toda parte, é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que o é (MARX, 2005, p.82).

É nessa passagem de *Crítica à Filosofia do Direito*, de 1843, que Marx apresenta sua crítica à máxima de Hegel, que acabou desenvolvendo, na verdade, não uma filosofia da história, do direito ou uma filosofia propriamente dita, mas sim uma teologia da história, do direito, da política, transformando a própria filosofia,

⁵⁶ Em sua *Filosofia do Direito*, encontramos: “O que é racional, isto é efetivo; e o que é efetivo, isto é racional” (HEGEL, 2010, p.41). Em nota, tradutores descrevem que: Hegel distingue *wirklich* e *Wirklichkeit*, enquanto “efetivo” e “efetividade”, na sua *Ciência da Lógica* e na sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, sobretudo na anotação do parágrafo 6, de *real* (real), *Realitat* (realidade) e *Dasein* (ser-aí).

⁵⁷ Ainda que essa irracionalidade (*Unvernunft*) tenha uma certa racionalidade (*Rationalität*).

como também denunciou Feuerbach, em teologia⁵⁸, mantendo-a cada vez mais em um mundo meramente especulativo e abstrato, afastando-a da realidade concreta e, em específico, da miséria humana concreta⁵⁹. Essa mistificação do mundo acabou, como denuncia Marx, em *O Capital*, por legitimar tal miséria real, tornando-a “sublime”, uma “obra da Razão”, do “Espírito”, da “Ideia”, que, para Hegel, compreende ao demiurgo do real⁶⁰. Aprofundaremos essa discussão no próximo capítulo, quando falaremos sobre as “manhas teológicas do Estado”. Contudo, propomos concentrarmos, a partir de agora, nossa análise na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1842), além de como o jovem Marx irá entender e incorporar em suas análises a categoria de *substância*, buscando ainda a desmistificar. Do mesmo modo, Marx irá procurar, além de desmistificar a própria noção ou “conceito” de Estado que Hegel apresenta, apresentar sua crítica ao Estado moderno da qual Hegel seria sua expressão teórica mais desenvolvida naquele momento.

Marx irá criticar o caráter místico lógico, panteísta, da teoria ou teologia de Hegel, que faz do Estado a *substância* e o “Espírito Autoconsciente e cultivado” (que “é em si e para si”), da família e da sociedade civil seus “acidentes” ou predicados. A teoria do Estado, enquanto um “Espírito”, que adquire ou estende-se no mundo e no espaço por meio de um “corpo”, de um organismo, que deve sua origem não a si mesmo, mas ao “Espírito” ou “Razão universal”, como sua substância a-priori ou primeira, é, de acordo com Marx, uma leitura místico-panteísta.

Hegel pensa o Estado como um organismo, dotado de corpo e espírito, mas evidentemente que, como bom filósofo-teólogo e panteísta, pensa o corpo do Estado como predicado, como “atributo do Espírito”, da “Ideia”, realizando a típica inversão

⁵⁸ “A essência da filosofia especulativa nada mais é do que a essência de Deus racionalizada, realizada e actualizada. A Filosofia especulativa é a teologia verdadeira, consequente, racional” Aforismo 5 (FEUERBACH, 2008, p.7). O teólogo ou filósofo especulativo, pelo contrário, pensa Deus do ponto de vista do pensamento; por isso, não interpõe entre si e Deus a representação incômoda de um ser sensível; identifica assim, sem mais, o ser objetivo e pensado com o ser subjetivo e pensante” Aforismo 7 (FEUERBACH, 2008, p.10). “[...] que é o Eu de Fichte que diz – sou simplesmente porque sou – que é o pensamento puro e sem pressupostos de Hegel senão o ser divino da antiga teologia e metafísica, transformado em essência actual, activa e pensante do homem?” Aforismo 13 (FEUERBACH, 2008, p.20).

⁵⁹ “A filosofia do futuro tem a tarefa de reconduzir a filosofia do reino das “almas penadas” para o reino das almas encarnadas, das almas vivas; de fazer descer da beatitude de um pensamento divino e sem necessidades para a miséria humana” (FEUERBACH, 2008, p.5).

⁶⁰ “Em sua forma mistificada, a dialética [hegeliana] esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento” (MARX, 2013, p.91).

de papéis entre sujeito e objeto, algo que se encontra na base de todas as formas de fetichismo. Desse modo, as leis e o direito possuem fundamentos de ordem metafísica e o misticismo panteísta de Hegel consiste exatamente em que tal “espírito das leis” necessita se fazer “corpo”, representado e personificado, para Hegel, na figura do monarca, assim como nos “demais corpos”, representados na figura da família e da sociedade civil. O conjunto dos corpos é “mediado” por um outro corpo, o do “poder governamental” e da “burocracia do Estado”.

Hegel, de acordo com Marx, em sua *Crítica da Filosofia do Direito*, ao falar sobre “a constituição interna para si”, pretende demonstrar a “universalidade da constituição e das leis”, a universalidade da lei como “soberana”, estando ela “acima do monarca e dos cidadãos”. Porém, para Hegel, o “poder soberano”, entendido como sendo a própria Lei ou Constituição, encarna-se na figura do Monarca. Por fim, é o monarca a lei e a “Razão personificada”, “a personalidade do Estado e a certeza de si mesmo” ou, ainda, a “soberania personificada”. Tal raciocínio, para Marx, trata-se de uma retórica teológica-filosófica e de um sincretismo de ideias modernas e medievais. Para o filósofo de Trier, Hegel encontrava-se comprometido com o antigo regime do Estado prussiano, que se defrontava, à época, com processos revolucionários tanto no campo econômico como político, que necessitava e buscava uma “reforma política” com vistas à manutenção da monarquia e de “modernização do antigo regime”.

Hegel, em sua defesa da monarquia constitucional, crê e defende que: “*A personalidade do Estado é real somente como uma pessoa, o monarca*”. Contra essa capitulação feudal e reacionária de Hegel, Marx resgata a noção do “homem” enquanto “ser genérico”, enquanto humanidade. Para Marx, seria mais justo entender a humanidade como um só “homem”, um só “sujeito”, do que um só sujeito ou homem quererem representar a vontade da humanidade, do “ser genérico”:

Assim porque a subjetividade é real apenas como sujeito, e o sujeito apenas como Uno, a personalidade do Estado só é real como uma pessoa. Bela conclusão. Hegel poderia concluir, do mesmo modo: pelo fato de o homem singular ser um Uno, o gênero humano é apenas Um único homem (MARX, 2005 p.47).

A noção do ser genérico e humano é importantíssima para o debate marxista. Essa noção também tem sua importância para um debate, por exemplo, da “vontade geral” na política em Rousseau ou sobre a ideia do “ser genérico”, segundo

Feuerbach. Aqui, a noção de ser genérico será utilizada, nessa passagem de *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, para se contrapor à ideia da monarquia e de sua vontade enquanto “encarnação da soberania” em um só indivíduo ou homem. O que propõe Marx é a inversão dessa visão de mundo. Para o filósofo alemão, trata-se exatamente de fazer do *gênero humano* a “soberania encarnada”. Todavia, Hegel vê problemas em uma “soberania popular”, que se apresente acima da “soberania do monarca”. Segundo ele, “a soberania popular pertence aos pensamentos confusos, em cujo fundamento reside a representação desordenada do povo”⁶¹. Ao monarca, cabe aplicar a forma (da lei do Estado ou do Espírito) à matéria ou conteúdo (o povo). Assim, Hegel mantém-se, de certo modo, fiel à sua teoria teológica e metafísica, em que o *Um* é o determinante do todo e, portanto, da *multiplicidade*, quando a *forma* é sempre, em absoluto, quem deve determinar a matéria e o conteúdo.

3.3. Crítica do Estado enquanto “mediador” entre “particular” e “universal”: monarquia versus democracia.

A lei do Estado (ou espírito) enquanto algo que possui a primazia em relação à família e à sociedade civil e, portanto, em relação ao povo, é soberana, pois é “racional” e “universal”, sendo, desse modo, a própria *substância* do Estado, de acordo com Hegel. A Lei do Estado, enquanto “espírito racional”, determina a si mesmo e o todo (não racional). De acordo com essa visão teológica e mistificada de Hegel, a Lei ou Estado é e deve ser “seres autônomos” em relação ao povo (família e a sociedade civil), pois são *substâncias* do todo. Assim sendo, para Hegel, é a constituição quem deve determinar o povo e não o povo a constituição. Para Marx, trata-se exatamente de se buscar fazer o contrário.

De um modo um tanto quanto análogo e semelhante à crítica rousseauiana⁶² da monarquia e da democracia parlamentar representativa, Marx irá opor-se à proposta de “Reforma Política”, apresentada por Hegel, da monarquia constitucional,

⁶¹ HEGEL, *Filosofia do Direito*, Parágrafo 279, p. 264.

⁶² “Na *Crítica* [a Filosofia do Direito de Hegel], Marx afirma a “verdadeira democracia”, no sentido do pensamento de Rousseau (e de Feuerbach)”. Nota à edição de 2005 da Editora Boitempo, escrita por Ivana Jinkings e Marcelo Backes. p.8.

evidenciando uma defesa pública de uma Revolução Política, a partir de uma democracia direta e a mais ampla possível no lugar da continuidade do regime monárquico. Para Marx, a questão com a qual a política alemã, nesse período, se defrontava era, precisamente, a seguinte: soberania do monarca ou do povo, *telle este la question**. A resposta dada por Marx a essa questão faz com que sua obra de juventude, *Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, não seja uma “obra menor”, mas uma obra e crítica revolucionária, como veremos, que merece destaque e atenção.

Procurando defender a democracia e criticar o axioma metafísico, criado por Hegel para defesa da monarquia constitucional, escreve Marx:

Na monarquia o todo, o povo, é subsumido a um de seus modos de existência, a constituição política; na democracia, a *constituição mesma* aparece somente como *uma* determinação e, de fato, como autodeterminação do povo. Na monarquia temos o povo da constituição; na democracia a constituição do povo. A democracia é o enigma resolvido de todas as constituições. Aqui a constituição não é somente em si, segundo a essência, mas segundo a existência, segundo a realidade, em seu fundamento real, o homem real, o povo real, e posta como a obra própria deste último (MARX, 2005, p.50).

E, mais adiante, complementa:

Todas as demais *formas estatais* são uma *forma* de Estado precisa, determinada, *particular*. Na democracia, o princípio *formal* é, ao mesmo tempo, o princípio *material* (MARX, 2005, p50).

É importante ressaltar que, nesse momento da obra de Marx e de sua defesa da democracia, em contraposição às “sutilezas metafísicas e manhas teológicas de Hegel”, que visam fundamentar a “reforma da Monarquia”, que consistia basicamente na conversão da monarquia absolutista para monarquia “constitucional”, o filósofo de Trier toma a categoria povo enquanto “ser genérico” de maneira análoga não somente a Feuerbach, mas também de maneira muito próxima à “vontade geral” de Rousseau⁶³, propondo uma democracia em sua *forma* e *essência*, com o *povo determinando a si mesmo* e, portanto, não sendo o povo o ser determinado pelo Estado, pelos seus “representantes”, mas o sujeito determinante da constituição e das leis. Em o *Contrato Social (1757)*, no Capítulo I, intitulado “*A soberania é inalienável*”, Rousseau, por exemplo, escreve:

⁶³ Para Rousseau, a vontade geral é aquela que traduz o que há de comum em todas as vontades individuais, ou seja, o substrato coletivo das consciências.

Afirmo, pois, que a soberania, não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo. O poder pode transmitir-se; não, porém, a vontade [...] Se, pois, o povo promete simplesmente obedecer, dissolve-se por esse ato, perde sua qualidade de povo – desde que há um senhor, não há mais soberano e, a partir de então, destrói-se o corpo político (ROUSSEAU, 1999, p.86).

Na abertura do Capítulo II, então, além de buscar reforçar a defesa da ideia de que a soberania é algo *inalienável*, Rousseau ainda acrescenta que ela também é *indivisível*:

A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade ou é geral, ou não o é; ou o corpo do povo, ou somente uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito de um decreto (ROUSSEAU, 1999, p.87).

Mas, existem ainda outras ideias de Rousseau em seu *Contrato Social* que, a nosso modo de ver, encontram-se em sintonia com as ideias, a crítica da religião e da política presentes em Feuerbach e Marx, por exemplo, quando afirma que “O cristianismo é um religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo a pátria do cristão a esse mundo” (ROUSSEAU, 199, p.239). Além dessa crítica do cristianismo, poderíamos encontrar afinidade e sintonia entre as ideias de Feuerbach e Marx com as de Rousseau também quando este escreve: “Engano-me ao aludir a uma república cristã, pois cada um dos termos exclui o outro” (ROUSSEAU, 199, p.240).

Marx, em sua *Crítica da filosofia do Direito de Hegel (1843)*, assim como em *A Questão Judaica (1843)*, por exemplo, também irá defender a emancipação política do Estado em relação à religião, dentre elas, das religiões que, como dizia Rousseau, “Não querem reconhecer nenhum outro Deus além do seu”, a religião judaico-cristã.

Mas, seja como for, o que Marx irá buscar, em sua crítica do Direito e do Estado, é problematizar a relação existente entre a religião e o Estado, o manto religioso com o qual se reveste. Para tanto, propõe que analisemos não apenas os aspectos abstratos, homogêneos, universais ou comuns do povo (seu “ser genérico”; sua “vontade geral”), como em termos formais geralmente somos induzidos a pensar, mas o povo ou “ser genérico” – o ser humano – em seus aspectos

heterogêneos, concretos e particular de sua existência. Ao assim proceder, depara-se com a humanidade e a sociedade civil dividida em diversos “estamentos” ou “classes sociais”, constatando que o que prevalece, infelizmente, é a vontade de uma classe particular dominante [a burguesia], que se encontra em minoria em relação ao todo e às demais classes sociais. Contudo, apesar de minoritária, essa classe dominante faz com que, por meio do Estado, sua vontade particular se torne ou apareça como “vontade geral”, como “vontade do povo”, do “todo”, do “ser genérico” ou, ainda, da “humanidade”. Nesse sentido, ao desenvolver uma problematização e crítica às categorias de “ser genérico”, da “vontade geral” e, também, da categoria “povo”, o jovem Marx irá dar início ao desenvolvimento e consolidação do que posteriormente seria uma marca registrada de suas análises e de sua doutrina: a teoria da “luta de classes”, que Marx, todavia, faria questão de destacar em carta a seu amigo Weydemeyer, que não possui o mérito pela descoberta, cabendo tal aos próprios historiadores burgueses; assim é apresentada e descrita nos próprios anais da história antes da chegada da burguesia ao poder⁶⁴. Seja como for, a compreensão sobre a luta de classes irá contribuir enormemente para que Marx pudesse ter uma percepção mais precisa e geral das formas políticas e situações históricas vividas pelo homem. Mas, para buscarmos nos limitar ao problema de nossa tese, retornemos à análise das sutilezas metafísicas do Estado, apresentadas por Marx, em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, e deixemos para ver mais adiante como a luta de classes se conecta a esse processo.

Procurando determinar não a lógica do corpo político, mas a aplicação de sua lógica ao corpo político, Hegel, em sua *Filosofia do Direito* e do Estado, segundo Marx, irá apresentar a *necessidade* de um elemento “mediador” entre o *particular* e o *universal*, entre o monarca e o povo (este último compreendido por Hegel como sendo composto por família e sociedade civil). Esse elemento “mediador”, de acordo

⁶⁴ Lênin, em *O Estado e a Revolução* (1917), bem faz destacar esse fato, resgatando uma carta de Marx a Weydemeyer de 5 de março de 1852. Escreve Marx: “No que se refere a mim, não me cabe o mérito de haver descoberto nem a existência das classes, nem a luta entre elas. Muito antes de mim, historiadores burgueses já haviam descrito o desenvolvimento histórico dessa luta entre as classes, e economistas burgueses haviam indicado sua anatomia econômica. O que eu trouxe de novo foi: 1) demonstrar que a existência das classes está ligada somente a determinadas fases de desenvolvimento da produção (*historische Entwicklungsohasen der Produktion*); 2) que a luta de classes conduz, necessariamente, à ditadura do proletariado; 3) que essa ditadura nada mais é que a transição para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes”. Karl Marx, Carta a Weydemeyer, em *Obras escolhidas de Marx e Engels* (Lisboa, Avante! 1985), t. 1, p.253-4. (LENIN, 2017, p.56). A carta foi publicada por Mehring, em 1907, na revista *Neue Zeit* (v.XXV, n2, p. 164).

com Hegel, compreende o “poder governamental”. É por meio dos membros do governo e dos funcionários do Estado que, segundo Hegel, se constituem a parte principal do que ele chama de “estamento médio”, que se encontram a “inteligência cultivada” e a “consciência jurídica da massa do povo”. O povo é, para Hegel, destaca Marx, sempre “massa”, “matéria”, cuja “lei” ou “espírito” busca dar *forma* ao *conteúdo*. O “estamento médio”, que compõe o poder governamental, de acordo com Hegel, possivelmente influenciado pela ética kantiana, age de acordo com o *dever** e “Por isso, ele constitui o pilar fundamental do Estado em relação à retidão e à inteligência” (HEGEL, 2005, adendo p.63).

Para Hegel, é precisamente o “estamento médio” do Estado o que significa a oposição entre o *particular* e o *universal*, entre monarca e povo, de forma mediada e, desse modo, resolvida. Marx irá criticar tal ideia e buscar demonstrar que o antagonismo entre particular e universal não será, na verdade, resolvido, mas sim aprofundado, aumentando a oposição entre Estado e Sociedade civil, entre governo e “povo”. O *estranhamento* entre Estado e sociedade civil, para Hegel, conforme analisa e observa Marx, ocorre também porque, ao buscar ser “em si e para si”, o Estado tem seus “interesses estatais” (os interesses da burocracia), confrontados pelo “interesse particular”, os interesses da “propriedade pública” do Estado pelo da “propriedade privada” dos indivíduos da Sociedade Civil (*Bürgerliche Gesellschaft*). Mas, a oposição entre propriedade privada e Estado, que compreende dois extremos de um só e mesmo problema, como veremos, será criticada por Marx como uma “oposição ilusória”, sendo que, na verdade, na sociedade moderna capitalista, o “direito privado” é a suprema norma do “direito público”⁶⁵; a propriedade privada é “sagrada” e soberana, compreendendo, por assim dizer, a “*substância* do Estado” moderno: “*A independência política é um acidente da propriedade privada, não a substância do Estado político*” (MARX, 2005, p.122). Desenvolveremos, mais adiante, no próximo capítulo, essa questão. Busquemos, agora, todavia, analisar o *poder legislativo*, segundo Hegel, assim como a crítica de Marx acerca do “poder metafísico” desempenhado por esse “poder de criar leis” ou “poder legislador”.

⁶⁵ Assim como “[...] os romanos desenvolveram o direito do monarca puramente segundo as normas do direito privado ou o direito privado como suprema norma do direito público. Os romanos são os racionalistas, os alemães os místicos da propriedade privada” (MARX, 2005, p.123).

3.4 O “poder metafísico” do Estado.

O poder legislativo, segundo Marx, em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, é o poder de organizar o universal. Mas esse “universal”, que se estende a todos os indivíduos, é estendido apenas à sua “formalidade”, não adquirindo *realidade concreta*. Marx assim observa:

O Estado moderno, no qual tanto o “assunto universal” quanto o ato de ocupar-se com ele são monopólios, e no qual, em contrapartida, os monopólios são assuntos universais reais, realizou o estranho achado de apropriar-se do “assunto universal” como *mera forma*. (A verdade que apenas a forma é assunto universal.) Com isso ele encontrou a forma correspondente ao seu conteúdo, que somente na aparência é assunto universal real.

O Estado constitucional é o Estado em que o interesse estatal, enquanto interesse real do povo, existe *apenas* formalmente, e existe como uma *forma determinada* ao lado do Estado real; interesse do Estado readquiriu aqui, *formalmente*, realidade como interesse do povo, mas ele deve, também, ter apenas essa *realidade formal*. Ele se transformou numa *formalidade*, no *haut goût* (requinte) da vida do povo, numa *cerimônia*. O elemento *estamental* é a *mentira sancionada, legal*, dos Estados constitucionais: que o *Estado* é o *interesse do povo* ou o *povo* o *interesse do Estado*. Essa mentira será revelada no *conteúdo*. Ela se estabeleceu como poder *legislativo* precisamente porque o poder legislativo tem como seu conteúdo universal, é algo que diz mais respeito ao saber do que ao querer, é o poder metafísico do Estado, enquanto a mesma mentira como poder governamental, etc. deveria dissolver-se imediatamente ou transformar-se numa verdade. O poder metafísico do Estado era a sede mais apropriada da ilusão metafísica, universal, do Estado (MARX, 2005, p.83, grifo nosso).

A noção do “poder metafísico” do Estado é descrita por Marx em sua *Crítica da Filosofia do Direito* de 1842-43 e, posteriormente, retomada, ainda que de maneira breve, na obra *18 de Brumário de Louis Bonaparte* de 1852, em que Marx, ao descrever a conjuntura da luta política e de classes que se desenvolvia na França, quando da chegada de Napoleão III ao poder, faz observar, mais uma vez, que o “poder de legislar” é um tipo de “poder metafísico”. Sobre a “relação metafísica” da Assembleia Nacional Francesa com o povo francês, quando da substituição da monarquia absolutista e, depois, constitucional, pela “república constitucional presidencialista”, escreve Marx, em seu *18 de Brumário*:

A Assembleia Nacional eleita está em relação metafísica com a Nação ao passo que o presidente eleito está em relação pessoal com ela. Assembleia Nacional exhibe realmente, em seus representantes individuais, os múltiplos aspectos do espírito nacional, enquanto no

Presidente esse espírito nacional encontra a encarnação. Em comparação com a Assembleia ele possui uma espécie de direito divino; é Presidente pela graça do povo (MARX, 2002, p.38).

Comparando essa passagem de o *18 de Brumário*, de 1852, sobre a crítica de Marx à “republica constitucional” francesa presidencialista, com as passagens e a crítica presentes em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em 1842, sobre a “monarquia constitucional” prussiana, podemos notar que Marx mantém uma e mesma crítica a ambas as formas de governo, buscando destacar e descrever sempre sobre as “sutilezas metafísicas” de algo, nesse caso, do Estado, seja ele monárquico constitucional ou republicano. Porém, como faz observar Marx, toda constituição do mundo moderno encontra-se em oposição à realidade, seja ele um Estado monárquico ou burguês “republicano”.

3.5 A propriedade privada enquanto *substância* do Estado.

Marx levanta, em sua *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, uma pergunta central, a qual colabora e muito para a problematização proposta neste capítulo: “qual é o conteúdo da constituição política, do fim político, qual é o fim desse fim? Qual é a sua substância?” (MARX, 2002, p.115). Respondendo à pergunta que ele mesmo faz, sobre qual a substância da constituição política e, portanto, do Estado, conclui:

Qual é, então, o poder do Estado político sobre a propriedade privada? O próprio poder da propriedade privada, sua essência trazida a existência. O que resta ao Estado político, em oposição a essa essência? A ilusão de que ele determina, onde ele é determinado (MARX, 2005, p.116).

Essa é a conclusão à qual Marx chega e que o filósofo apresenta em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em 1843. Todavia, no decorrer do desenvolvimento do pensamento de Marx, poderemos notar que ele não se limitará a dizer que o Estado é determinado pela propriedade privada, que seria, como vimos, sua “substância” ou essência, mas irá analisar a relação dialética entre ambos, de autonomização, autoderminação, oposição e “estranhamento”, assuntos que iremos procurar tratar no próximo capítulo. O fato é que, para reforçarmos nossa posição sobre a não ruptura epistemológica entre o jovem Marx e o Marx da maturidade, o filósofo de Trier jamais deixou de perguntar pela “essência” ou

substâncias das coisas, pelo menos daquelas que buscava compreender. E, como podemos agora notar, a busca pela “substância” e essência do Estado dará lugar, mais tarde, em *O Capital*, à busca pela substância ou essência do valor⁶⁶. Contudo, vale ressaltar que, apesar de Marx não abandonar certas categorias metafísicas e uma espécie de busca por conhecer a “substância” ou “essência” das coisas, isso não significa que Marx cairá nas ilusões das “verdades eternas” e “imutáveis”, no sentido de sacrificar a historicidade e a importância do engajamento pela *práxis* para um suposto automatismo determinista ou economicista. A própria categoria ou conceito de substância e essência passaram por mudanças ao longo da História, assim como irão passar por mudanças ao serem incorporadas e filtradas pela crítica de Marx.

Após nos debruçarmos sobre algumas das “sutilezas metafísicas do Estado”, busquemos, agora, no próximo capítulo, aprofundar um pouco mais este assunto e voltar nossa atenção e nossa análise para suas “manhas teológicas”, quando o determinado torna-se, então, o determinante; o predicado torna-se sujeito.

⁶⁶ O trabalho*

CAPÍTULO 4

AS “MANHAS TEOLÓGICAS” DO ESTADO.

Neste capítulo, para fecharmos esta segunda seção de nosso trabalho e investigação, separamos algumas passagens específicas da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1842-43)* e também *Sobre Questão Judaica (1844)* para analisarmos, de acordo com a crítica do “Jovem Marx”, o caráter religioso e *fetichista* que tanto o Estado quanto, também e em especial, a propriedade privada, adquirem na sociedade moderna. A análise do processo de alienação e *estranhamento* entre o Estado e a sociedade civil ganha uma atenção especial neste capítulo, uma vez que tal *estranhamento* ocorre de maneira muito análoga ao estranhamento provocado pelo modo de produção capitalista, entre os produtores e sua própria criação, que Marx irá posteriormente observar em suas análises econômicas, com o fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do Capital. Contudo, Marx percebe, assim como e a partir de Hegel, que tal “estranhamento” possui origem num processo de “alienação” ou “separação”, nesse caso, uma separação entre a sociedade civil e o Estado. A diferença é que, para Hegel, essa alienação consiste em uma separação do Estado de si mesmo na forma da sociedade civil e da família, enquanto, para Marx, na verdade, trata-se de uma separação ou alienação da sociedade civil de si mesma, na forma do Estado.

Pretendemos, neste capítulo, analisar, ainda, como, para Marx, tal *estranhamento* está não só vinculado com a origem do problema da *alienação*, mas também da *propriedade privada*. Acreditamos, ainda, na hipótese e tese de que o problema do *estranhamento* entre Estado e sociedade civil só foi possível de ser compreendido e desenvolvido por Marx, graças à crítica da religião e da teologia elaborada anteriormente por Feuerbach. Essa influência aparecerá ainda de maneira mais clara, embora indireta, na “Introdução” que Marx acrescentará posteriormente ao final de sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em 1843. Também, será possível perceber a influência da crítica feuerbachiana da religião na crítica de Marx ao Estado Cristão, Judaico e “democrático”, em *Sobre a Questão Judaica*, em 1844.

Assim sendo, começaremos nossa análise, em um primeiro momento, a partir das primeiras críticas de Marx ao Estado moderno. Ao final do capítulo, buscaremos

complementar essa discussão com as críticas futuras de Marx e do marxismo ao Estado. Com isso, também, pretendemos, mais uma vez, observar se realmente existiria, em essência, alguma ruptura de Marx com suas ideias, princípios ou “críticas da juventude”, cuja ruptura, como já deixamos transparecer, não acreditamos que realmente exista.

De mais a mais, para avançarmos, a principal crítica de Marx a Hegel e à sua *Filosofia do Direito*, por exemplo, dirige-se ao caráter mistificador atribuído às leis e ao Estado, sendo tratado pelo filósofo e idealista alemão como a mais alta “personalidade abstrata”, “soberana”, que “se personifica” ou “se faz pessoa”, se faz “sujeito”.

4.1 Da Constituição em si e para si e sua “personificação”.

A defesa da manutenção da Monarquia, porém, por meio de “vias constitucionais”, por parte de Hegel, com base nessa lógica e nesse argumento, em que “a lei é soberana”, mas “se personifica” na figura do monarca e do governo, por exemplo, será duramente criticada por Marx em sua obra, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, o qual irá classificar tal malabarismo retórico de Hegel como um sincretismo de ideias medievais e modernas. Para Hegel, como critica Marx, o Estado (a constituição) é quem determina e deve determinar os sujeitos reais e, nesse sentido, “não são propriamente os sujeitos reais” quem determinam o Estado e a Lei, mas “a Razão”, “a Ideia”, em sua forma mistificada. Além disso, no idealismo, o princípio é claro: A *forma* (ou Ideia) é quem determina o *conteúdo* (a matéria). Hegel segue à risca esse princípio.

Como observa Marx, o Estado, também tomado como sendo, portanto, a própria constituição, é, para Hegel, *em si e para si*. Hegel faz do Estado a Ideia (a Razão) e, como posteriormente retoma Marx, em *O Capital*⁶⁷, faz dessa Ideia ou Conceito o demiurgo do real. A crítica central de Marx a Hegel é que: Hegel não parte dos sujeitos reais, mas toma-os como predicados de um *sujeito estranho*, de

⁶⁷ Assim o faz, em seu posfácio da segunda edição de *O Capital*, em 1873, buscando esclarecer sobre a diferença entre seu método e o de Hegel.

uma “personalidade *abstrata*”⁶⁸, que é *em si e para si*, e que ele chamará de Estado⁶⁹. Assim, descreve Marx, em 1842, sobre essa forma mistificada e teológica de pensar de Hegel:

Se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ela não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística. Diz Hegel: “*Mas apenas como sujeito a subjetividade está em sua verdade, a personalidade apenas como pessoa*”. Isto também é uma mistificação. A subjetividade é uma determinação do sujeito a personalidade uma determinação da pessoa. Em vez de concebe-las como predicados de seus sujeitos, Hegel autonomiza seus predicados e logo os transforma, de forma mística, em seus sujeitos.

A existência dos predicados é o sujeito: portanto, o sujeito é a existência da subjetividade etc. Hegel autonomiza os predicados, os objetos, mas ele os autonomiza separados de sua autonomia real, de seu sujeito. Posteriormente, o sujeito real aparece como resultado, ao passo que se deve partir do sujeito real e considerar sua objetivação. A Substância mística se torna sujeito real e o sujeito real aparece como um outro, como um momento da Substância mística. Precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real (... sujeito), e como é preciso haver um suporte para essa determinação, a Idéia mística se torna esse suporte. Este é o dualismo: Hegel não considera o universal como essência efetiva do realmente finito, isto é, do existente, do determinado, ou, ainda, não considera o ente real como o *verdadeiro sujeito* do infinito.

Assim, a soberania, a essência do Estado, é aqui, primeiramente, considerada como uma essência autônoma, é objetivada. Depois, compreende-se, esse objeto deve se tornar novamente sujeito. Mas, então, esse sujeito aparece como uma coisa senão o espírito objetivado dos sujeitos do Estado (MARX, 2005, p. 44).

Marx, como pretendemos aqui enfatizar, dirige sua crítica a Hegel com vistas a desmistificar sua concepção de Estado, que não aparece apenas como “*personalidade abstrata*”, mas também enquanto uma “*substância mística*”, autônoma, enquanto um “*sujeito dos sujeitos*”, enquanto “*personalidade abstrata que governa os sujeitos reais*”. Também, denuncia Marx que a *substância* na filosofia de Hegel é tomada e compreendida de modo mistificado. Nesse sentido, poderíamos dizer ou chegar à conclusão de que a *Filosofia do Direito* de Hegel representa, em

⁶⁸ “(...) No Estado político revela-se que a “personalidade abstrata” é a mais elevada personalidade política, a base de todo o Estado” (MARX, 2005, p.123).

⁶⁹ “E é evidente. O verdadeiro caminho a ser percorrido está invertido. O mais simples é o mais complexo e o mais complexo o mais simples. O que deveria ser o ponto de partida se torna resultado místico e o que deveria ser o resultado racional se torna ponto de partida místico” (MARX, 2005, p. 59-60).

certo sentido, uma espécie de “teologia do direito”. A mistificação, que não apenas a *substância*, mas, também, que a dialética adquire, em Hegel, transforma todos os assuntos que o filósofo procura analisar e descrever em “teologias”. Será exatamente contra essa teologização e essas “manhas teológicas”, que Hegel atribui ao Estado, assim como à própria dialética, que Marx irá buscar direcionar e desenvolver sua crítica.

De mais a mais, para Hegel, em sua *Filosofia do Direito*, o Estado, segundo Marx, enquanto “pessoa abstrata” e “ser autônomo”, aliena-se (se separa) de si mesmo, materializando-se de modo objetivo no mundo, “personificando-se” em *sujeitos reais*. Essa “personificação do Estado” ou da “soberania” efetiva-se na forma não apenas da figura do Monarca, mas também dos funcionários do governo, do Estado Político e da burocracia, de um lado, e da sociedade civil, da família, dos indivíduos atomizados de outro. Sobre a *mediação*, então, existente entre o poder governamental e a sociedade civil, que Hegel irá apresentar, ironiza Marx:

Do mesmo modo que, por meio do poder governamental, o príncipe, como o Cristo desse poder, estabelece sua mediação com a sociedade civil, assim também a sociedade civil estabelece sua mediação com o príncipe por meio dos seus padres, os estamentos (MARX, 2005, p.102).

Como podemos observar nessa passagem acima e iremos notar em muitas outras passagens de Marx, o filósofo alemão também, aqui, utiliza-se de “metáforas teológicas” para buscar ilustrar o que procura dizer. Em a *Sobre Questão Judaica 1844*, por exemplo, esse caráter teológico do Estado, enquanto mediador entre os homens e as leis divinas, é destacado e criticado novamente por Marx, que escreve:

A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda a sua divindade, todo o seu envolvimento religioso, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua desenvoltura humana (MARX, 2010, p. 39).

Assim como na religião, na política, o homem ou os indivíduos transferem para fora de si sua essência na forma do Estado, divinizando-o. O interessante de se notar, aqui, é a analogia que Marx faz do Estado com Cristo, em que ambos atuam como *mediadores* entre Deus (A Ideia ou Espírito Absoluto) e a humanidade. O

Estado moderno, ao ocupar o lugar que antes era da religião, manteve-se religioso. Por isso, a crítica ao Estado continua sendo uma crítica à teologia.

Em Crítica da filosofia do Direito de Hegel, como descreve Marx, a divisão entre Estado e sociedade civil, para Hegel, por exemplo, efetiva-se apenas enquanto um dos “momentos da Ideia” ou “Conceito”. Por ser em *si e para si*, o Estado deve retornar, em seguida, a sua unidade abstrata, em que tudo começa e é, por princípio, determinado:

Sociedade, comunidade, família, por mais concreta que ela seja em si mesma, tem a personalidade apenas como momento, nela abstrato; ela não chegou, aí, à verdade de sua existência, mas o Estado é precisamente essa totalidade, na qual os momentos do Conceito alcançam a realidade segundo a sua verdade peculiar (HEGEL, Nota parágrafo 279, p.367).

Nesse processo de “personificação do Estado” para Hegel, enquanto um “momento da Ideia”, o que se tem é um processo de “alienação”, separação e autonomização dos sujeitos reais em relação ao Estado; para Hegel, como já afirmado no início do capítulo, a sociedade civil separa-se do Estado, é a alienação do Estado de si mesmo. Para Marx, trata-se do contrário: o Estado separa-se da sociedade civil, é a alienação da sociedade civil de si mesma, dos sujeitos reais de si mesmos. O principal dilema desse processo, para Hegel, todavia, inicia-se quando a sociedade civil, ao se separar e alienar do Estado, reivindica sua autonomia e, logo em seguida, passa a se defrontar e se opor contra a autonomia do Estado, que é e deve ser, segundo Hegel, *autônomo* e *em si e para si*. Um detalhe e curiosidade importante é que a “liberdade”, a autonomia ou livre arbítrio dos sujeitos reais, na concepção hegeliana e de Hegel, embora saibamos que se trata de uma liberdade limitada, só é possível “graças ao Estado”. O mesmo também vale para a garantia do direito, ou “autonomia da propriedade privada”, pois somente o Estado pode garantir o direito a ela. Isso é algo que, para Marx, parece fazer algum sentido, sendo, por isso mesmo, analisado mais a fundo e de perto pelo filósofo de Trier. Hegel, todavia, assim descreve a oposição entre o interesse privado e particular dos indivíduos e o interesse geral e universal do Estado:

Como a sociedade civil é o campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos, então tem lugar, aqui, o conflito desse interesse com as questões comuns particulares e o conflito destas, juntamente com aquele, contra os mais elevados pontos de vista e disposições do Estado (HEGEL, parágrafo 289, apud MARX, p.61).

Uma curiosidade dessa passagem, e que Marx também destaca ao analisá-la, é que Hegel compreende a sociedade civil como *bellum omnium contra omnes*⁷⁰. A maioria dos contratualistas modernos costuma compreender a sociedade civil como um “estágio mais elevado” ou “civilizado” e de “superação da guerra de todos contra todos”. Mas, aqui, como vemos, a sociedade civil encontra-se, para Hegel, como faz notar Marx na passagem acima, em um estágio análogo ao *Estado de Natureza*. A expressão atribuída originalmente a Thomas Hobbes, da “guerra de todos contra todos”, costumava ser usada para fazer referência ao chamado “Estado de Natureza”, mas não referência à “sociedade civil”. Nesse sentido, na esfera da sociedade civil burguesa, encontram-se os chamados “direitos naturais do homem”, sua “*l’égalité, la liberté, la sûreté et la propriété*”⁷¹, cuja função metafísica e religiosa do Estado e, sobretudo, prática consiste na proteção e garantia desses “direitos naturais” e “sagrados”.

4.2 Da separação e estranhamento entre sociedade civil e Estado.

Hegel, como vimos, reconhece, portanto, que, na sociedade civil – a sociedade moderna e burguesa de seu tempo –, o que reina é o *individualismo*. Marx irá concordar com Hegel nesse quesito e reforçar essa observação: “*A atual sociedade civil é o princípio realizado do individualismo*” (MARX, 2005, p.98). Porém, para Marx, esse individualismo é fruto da “atual sociedade civil”, da sociedade civil burguesa moderna; é fruto de um determinado período histórico, não um princípio natural e eterno da condição humana, um princípio que reinou em todas as épocas históricas. Hegel reconhece, todavia, como ele mesmo diz, que existe uma “guerra de todos contra todos” no interior da sociedade civil. Marx procura aprofundar a análise desse conflito existente no interior da sociedade civil, chegando, como veremos, à conclusão de que essa guerra não se trata propriamente, em essência, de uma guerra de todos contra todos, mas sim de uma “guerra entre estamentos”, ou melhor, uma guerra ou luta entre classes sociais, como ficará ainda mais claro, e irá buscar desenvolver em suas obras e reflexões posteriores.

⁷⁰ “A guerra de todos contra todos”. Expressão clássica atribuída ao filósofo e contratualista inglês, Thomas Hobbes.

⁷¹ *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen. Artigo 2: “Ces droits etc. [les droits naturels et imprescriptibles] sont l’égalité, la liberté, la sûreté et la propriété”*. “Estes direitos etc. [os direitos naturais e imprescritíveis] são a: igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade” (MARX, 2010, p.48).

O “segredo”, segundo Hegel, para impedir que a sociedade civil se afunde permanentemente em uma guerra de todos contra todos, assim como para a resolução desse conflito ou *estranhamento* entre sociedade civil e Estado, provocado pelo processo de separação ou “alienação do Estado de si mesmo” e entre os indivíduos da sociedade civil entre si, encontrar-se-ia no *patriotismo* dos cidadãos, que compreendem o “*Estado como sua substância*”⁷² e que representam, em certo sentido, uma forma de manifestação do “*espírito do Estado*”, “*que conserva suas esferas particulares, a sua legitimidade e a sua autoridade, assim como seu bem estar*” (HEGEL apud MARX, 2005, p. 61). O Estado é, para Hegel, portanto, como demonstra Marx, a “substância” da sociedade civil, do *estamento privado* e, além disso, um “ser” de “espírito benevolente”, preocupado com o “bem-estar” dos interesses privados em seu conjunto. Somente o Estado pode, portanto, garantir “bem-estar” e “liberdade” ou “autonomia dos indivíduos”, segundo Hegel. Todavia, o problema do *estranhamento* parece começar, exatamente, com a “liberdade” e, também, “autonomia da propriedade privada”. Veremos, mais adiante, o que essa “autonomia” irá representar em termos efetivos e práticos para o problema do *estranhamento* entre Estado e sociedade civil.

Para seguirmos como nosso problema, Marx destaca que “*Hegel conhece a separação da sociedade civil e do Estado político, mas ele quer que no interior do Estado seja expressa a sua unidade*” (MARX, 2005, p.91). Buscando solucionar o quiproquó do *estranhamento*, Hegel irá apresentar, como elementos de *mediação*, a Burocracia e o Parlamento, os quais compreendem “os círculos” e “corporações” do poder governamental, dos “funcionários estatais”, em que reside ou deve residir, segundo ele, “*a consciência do Estado*”, “o espírito cultivado do Estado”, “o espírito que se sabe e se quer”. O Estado é, para Hegel, “consciente”, ou ainda, “autoconsciente”.

Todavia, para Hegel, a “consciência do Estado”, também não se encontra ou manifesta-se em todos os indivíduos da sociedade civil, sendo necessária uma nova separação no seu interior entre os “elementos conscientes” e “não conscientes”, entre o cidadão comum da sociedade civil (vulgo indivíduo) e o cidadão do estado (burocratas e deputados), responsáveis, pelo menos em teoria e de acordo com

⁷² MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. p.61

Hegel, pela busca da “mediação” do conflito e estranhamento existente entre o Estado e a sociedade civil, assim como, também, dos indivíduos entre si.⁷³ Vejamos como Hegel compreendia essa divisão dos cidadãos em “cidadãos do Estado” e em “cidadãos do povo”, cidadãos “conscientes” e cidadãos “não conscientes”:

Mas, o Estado é, essencialmente, uma organização de tais membros, que são círculos para si, e nele, nenhum momento deve se mostrar como uma multidão inorgânica. Os muitos como singulares, o que de bom grado se entende por povo, são certamente um conjunto, mas apenas como multidão – massa disforme, cujo movimento e agir seria, precisamente por isso, apenas elementar, irracional, selvagem e terrível (HEGEL, nota, apud MARX, 2005 p. 88).

Hegel apresenta uma nova divisão ou “momento necessário da ideia”, dessa vez, no interior da sociedade civil. O povo, em seu conjunto, como podemos ver na passagem destacada acima, não possui aptidão para governar a si mesmo. Entregar o poder da *lei*, da *soberania*, diretamente para a multidão, ao povo, é, para Hegel, algo “irracional”, “terrível” e possivelmente acabará em “selvageria”. Por isso, também, de acordo com o idealismo político hegeliano, o povo, enquanto massa, matéria, não pode ser *em si e para si*. O povo só pode encontrar sua “forma” e ser em si e para si” no Estado, na constituição, na Lei. Por isso, para Hegel, o corpo e organismo do Estado é e deve ser formado apenas por elementos “conscientes” da sociedade civil. O Estado precisa, portanto, de alguns “espíritos cultivados”, indivíduos ou “cidadãos especiais”, que sejam capazes de dar “organicidade”⁷⁴, por meio da “forma *sagrada* da lei”, ao que Hegel classifica como “massa disforme” ou multidão, ou seja, ao povo.

Na base dessa separação entre Estado e Sociedade civil, ou ainda, entre o cidadão do estado e o cidadão comum da sociedade civil, a burocracia aparece como um desses “círculos para si”, que ganha corpo e se materializa por meio das chamadas “corporações”, colocando-se acima do povo e dos cidadãos comuns da sociedade civil, tratando todos os indivíduos “iguais conforme a Lei”. Assim sendo, antes de nos debruçarmos nas análises e críticas de Marx ao *Parlamento* – um dos principais poderes que compõem o chamado poder governamental – vejamos a

⁷³ “O foco de Marx é a crítica ao revestimento religioso, ou seja, a presença da religião, por exemplo, na sociedade civil (como na religião, na qual há uma cisão entre a esfera terrena e a esfera celeste, a sociedade civil, enquanto esfera do aquém, privada, profana, está em oposição à esfera do além, do “sagrado”, do Estado), no Estado (como um universal sagrado, eterno, uma totalidade, um guardião protetor)...” (CHAGAS, 2017, p.135).

⁷⁴ “Para o burocrata, o mundo é um mero objeto de manipulação” (MARX, 2005, p.67).

crítica que Marx dirige à burocracia estatal e seu “formalismo” próprio, o qual corresponde também a um dos elementos fundamentais de dominação ideológica do aparelho governamental do Estado moderno. Escreve Marx sobre a burocracia enquanto “formalismo do Estado” e suas “manhas teológicas”:

O “formalismo de Estado”, que é a burocracia, é o “Estado como formalismo”, e como tal formalismo Hegel a descreveu. Que este “formalismo de Estado” se constitua em potência real e que ele mesmo se torne o seu próprio conteúdo material, isto é evidente na medida em que a “burocracia” é uma rede de ilusões práticas, ou seja, a “ilusão do Estado”. O espírito burocrático é um espírito profundamente jesuítico, teológico. Os burocratas são os jesuítas do Estado, os teólogos do Estado. A burocracia é a *republique prête* (“a república dos frades”) (MARX, 2005, p. 65).

A burocracia do Estado, como destaca Marx, existe enquanto “formalismo do Estado”. Em sua forma mistificada, ela aparece, em Hegel, como “o espiritualismo das corporações”. Sua “personificação” efetiva-se objetivamente na figura do funcionário público ou burocrata. Todavia, para que um indivíduo possa ingressar nesses círculos e fazer parte de uma das corporações que compõem o “corpo do Estado”, é necessário que seu saber também esteja em sintonia e em identidade com o “Saber do Estado”. Essa sintonia é reconhecida por meio dos chamados “exames”, uma invenção que, segundo Marx, historicamente, é particular ao Estado moderno:

O exame, o “vínculo” do “cargo público” e do “indivíduo” este laço objetivo entre o saber da sociedade civil e o saber do Estado, é apenas o *batismo burocrático do saber*, o reconhecimento oficial da *transsubstanciação* do saber profano no saber sagrado (e é evidente que, em todo o exame, o examinador sabe tudo). Nunca se ouviu falar que os homens de Estado gregos ou romanos tenham prestado exames (MARX, 2005, p. 70).

Todavia, os exames, por si só, que Marx também denuncia como fórmula “franco maçônica”, em que o que ocorre é o “reconhecimento legal do saber cívico como um privilégio”, ainda assim, não são por si só suficientes para tornar o indivíduo membro do organismo do Estado, de um dos “círculos” ou cooperações que compõem a “hierarquia do Saber do Estado”, da burocracia. É, preciso, ainda, a “graça” de uma “personalidade soberana” ou, melhor dizendo, da “soberania personificada”, da figura do governante, do “príncipe”:

Ao lado do laço objetivo do indivíduo com o ofício público, ao lado do exame, encontra-se um outro laço, o arbítrio do príncipe. ... (citação de Hegel)

O príncipe é, por toda a parte, o representante do acaso. Além do momento objetivo da profissão de fé burocrática (o exame), faz-se necessário ainda, para que a fé dê frutos, o momento subjetivo da graça do príncipe (MARX, 2005, p. 70).

Assim sendo, para seguirmos com nossa discussão, na concepção mistificada do Estado de Hegel, a “consciência do Estado” é formada pela burocracia de um lado e do Estado Político, constituído na forma do *poder legislativo*, de outro. Esse último, com vimos no capítulo anterior, segundo Marx, representa “o poder metafísico do Estado”: “o poder de organizar o universal”. Hegel, como destaca Marx, “enaltece este “estamento médio” como “ pilar fundamental” do Estado “em relação à retidão e à inteligência”. É nesses “organismos” que o Estado realiza a sua “autorreflexão”.

Da alienação do Estado de si mesmo, na sua objetivação na forma da sociedade civil e da família e com a autonomização disso, nasce um *estranhamento*, segundo Hegel, entre a sociedade civil e o governo, que pode se manifestar, muitas vezes, de maneira hostil por uma das partes. É exatamente a possibilidade e mesmo a constatação desse *estranhamento hostil*, de acordo com Marx, que preocupa Hegel, o qual busca apresentar uma saída constitucional (legal), para esse *estranhamento*, por dentro do próprio Estado, por via da “autorreflexão do Estado”, a partir de si mesmo, na fórmula das corporações e, em especial, do Parlamento. Para Marx, Hegel não apresenta uma resolução satisfatória para o problema do estranhamento entre Estado e sociedade civil, pois Hegel parte exatamente da “necessidade” da separação entre ambos, “do momento da ideia”, do “conceito”. Tal concepção de separação de Hegel não representa, segundo Marx, de forma alguma, a causa de tal separação. Ela é, na verdade, como irá dizer Marx, a representação de uma separação realmente existente⁷⁵. Escreve ele:

⁷⁵ “A religião não é autônoma, existente para si, mas reflexo fantástico das potências exteriores, terrestres, que adquirem formas “supraterrestres” e passam a dominar o homem; ela é, pois, reflexo deformado, expressão distorcida, consciência invertida (Deus fez o homem, e não o homem quem fez Deus) de um mundo distorcido, invertido (o Estado como fundador da sociedade civil, e não a sociedade civil como formadora do Estado), do mundo invertido do capital, no qual o sujeito trabalhador aparece, não como sujeito, mas como dependente do capital, e o capital, que é dependente do trabalho, aparece como sujeito). A religião não é a base, mas expressão do mundo estranhado; e, se o homem está dividido na religião entre seu ser genérico, seu ser universal (Deus)

O atomismo, que a sociedade civil se precipita no seu ato político, resulta necessariamente de que a comunidade, o ser em comum no qual existe o indivíduo, é a sociedade civil separada do Estado, ou que o Estado político é a abstração da sociedade civil.

Essa opinião atomística, ainda que ela desapareça já na família e mesmo, talvez(...), na sociedade civil, reaparece no Estado político, precisamente porque ele é uma abstração da família e da sociedade civil. O mesmo acontece em sentido contrário. Ao exprimir a estranheza desse fenômeno, Hegel não superou o estranhamento.

“A concepção”, diz-se em seguida,

Que dissolve novamente, em uma massa de indivíduos, as comunidades já existentes nesses círculos – nos quais elas adentram o campo político, isto é, o ponto de vista da *mais elevada universalidade concreta* -, mantém, precisamente nisso a vida social e a vida política separadas uma das outras e coloca esta última, por assim dizer, no ar, pois a sua base seria apenas a singularidade abstrata do arbítrio e da opinião, por conseguinte o acidental, e não um fundamento *firme e legítimo* em e para si [§303]

Tal concepção não mantém a vida social e a vida política separadas; ela é simplesmente a representação de uma separação realmente existente.

Essa concepção não põe a vida política no ar, mas a vida política é a vida aérea, a região etérea da sociedade civil (MARX, 2005, p.96-97).

O *estranhamento*, como podemos observar e como já dito anteriormente, entre o Estado e a sociedade civil, para Marx, tem sua razão de ser na alienação da sociedade civil de si mesma⁷⁶. Marx defende, em sua *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, que o Estado é, na verdade, um produto da sociedade civil e não o contrário, como descreveu Hegel, que, de acordo com Marx, acabou por transformar o sujeito (real) em predicado ou “acidente” do Estado. O Estado, como observa Marx, não só é um produto da sociedade civil, mas um produto que se aliena da sociedade,

e seu ser singular, individual (o homem concreto), é porque o mesmo homem já está, no mundo real, fragmentado, mutilado entre sua vida universal, abstrata, no Estado, e sua vida real, individual, na sociedade civil-burguesa” (CHAGAS, 2017, p.136).

⁷⁶ “Podemos evidenciar que o homem, ao objetivar-se na cultura, na arte, no Estado, na política, ao mesmo tempo se aliena. A alienação é, pois, um momento necessário da objetivação, ou melhor, um momento insuperável da existência humana. Precisamente uma das grandes dificuldades do marxismo contemporâneo consiste em não compreender a distinção ontológica fundamental entre objetivação, alienação e estranhamento. A alienação, como dissemos a partir das análises de Marx, é um momento da perdição e da despossessão do objeto pelo sujeito, isto é, o produto do trabalho lhe aparece como algo autônomo, alheio e independente de sua atividade. A objetivação, nas condições em que o trabalho se torna “exterior ao homem”, assume um “poder estranho” que enfrenta o homem de uma “maneira hostil”. Este poder exterior – a propriedade privada, a riqueza pródiga – é o corolário inevitável do momento do estranhamento, da conexão exterior entre o trabalhador e a natureza, entre o trabalhador e ele mesmo. Assim, se o resultado desse tipo de objetivação é a produção de um “poder hostil”, destarte o homem não pode realmente “contemplar-se num mundo por ele criado”; subjugado a um poder exterior e despojado do sentido de sua própria atividade, cria um mundo irreal, submete-se a ele, e com isso restringe ainda mais a sua própria liberdade” (CHAGAS, 1994, p. 28).

autonomiza-se, colocando-se, ainda, como uma força acima da sociedade, celestial, passando a governá-la, a reinar sobre ela. Eis, aqui, a análise e raciocínio que levaria Marx, mais tarde, em 1859, em seu prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*, a enquadrar o Estado em seu conceito da superestrutura. Uma das características centrais das “manhas teológicas do Estado” é exatamente o véu religioso com que se reveste e o poder ideológico que o exerce na sociedade civil⁷⁷.

De mais a mais, é importante destacar que a noção de classes sociais, assim como do que realmente representa o Estado Moderno, para Marx, aparece somente ao final de sua *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. Primeiramente, Marx parte de uma análise da constituição interna para si, do poder soberano, das categorias de sociedade civil (burguesa) e da família, apresentada por Hegel em sua *Filosofia do Direito*. Mais adiante, é que Marx começará a aprofundar sua análise da sociedade civil e dos “estamentos” ou classes sociais que a compõem, assim como no interior da chamada “democracia”. A “guerra de todos contra todos”, que Hegel afirma e reconhece existir na sociedade civil burguesa de seu tempo, será analisada mais a fundo por Marx, que encontra na propriedade privada e na luta de classes uma forma mais adequada para se pensar e compreender o “Estado de Natureza” e de “guerra permanente”, existente no interior da sociedade civil.

Como já enfatizado, a principal preocupação de Marx, em sua obra *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, é a de desmistificar a concepção de Estado de Hegel e de analisar o processo de “alienação” e “autonomização” do Estado em relação à sociedade civil. Paralelamente a isso, Marx procura combater também a proposta de “reforma da Monarquia” que Hegel apresentou ao governo da Prússia, em meados do século XIX. Contra a proposta da Monarquia Constitucional, em que a soberania do Estado e da Lei personifica-se na figura do rei e do organismo governamental (burocracia e parlamento), Marx posiciona-se em defesa de uma “revolução democrática” radical, na Alemanha, como a “máxima universalização do sufrágio”. Trata-se de algo semelhante à democracia direta proposta por Rousseau em seu contrato social, em oposição à “democracia burguesa”, “parlamentar representativa”.

⁷⁷ “Certamente Bauer supunha que a emancipação política seria a emancipação humana e que a vida genérica do Estado já seria a abolição total da religião. Não percebia que o Estado ainda é uma forma religiosa, embora secular, de o homem realizar o seu ser genérico. O homem ainda não vive, em seu dia-a-dia, a sua essência. Ainda a objetiva num ser fora de si, no Estado. E continua vivendo numa luta de todos contra todos na realidade diária e concreta” (SCHÜTZ, 1999, p. 65).

Contudo, evidentemente, analisando a democracia existente em seu tempo e nos pormenores, nessa época, a Alemanha (Antiga Prússia), de Marx, via-se frente a uma série de revoluções em meio e junto a seu processo de unificação, entre elas, uma revolução política, que colocava a questão: manutenção da Monarquia ou República?

O proletariado alemão começava a nascer e a dar seus primeiros passos, como consequência da conquista e da soberania da propriedade privada sobre a propriedade e soberania do Estado Prussiano. Assim, os limites e as contradições da chamada “democracia popular”, que a “sacrossanta propriedade privada” iria criar, não demoraram muito a aparecer. Marx soube bem observar, analisar e explorar essas contradições. O Estado moderno, que segundo Hegel seria *em si e para si*, que supostamente representaria a “vontade do ser genérico”, a “vontade livre”, da “mais alta personalidade abstrata”, é, na verdade, em si, não “para si”, mas “para outro”. No caso do Estado moderno, ele não é nem em si, nem *para si*, mas para um estamento privado específico, é *em si* um “produto” e um “meio” *para* a propriedade privada e os sujeitos reais que a possuem. No Estado moderno, como bem percebe e faz questão de destacar Marx, trata-se do “(...) o direito privado como suprema norma do direito público” (MARX, 2005, p.123). O Estado, antes apresentado como “sujeito” ou “personalidade determinante”, é, na verdade, uma personalidade abstrata determinada.

Abstraindo inicialmente os limites da democracia popular, por exemplo, tomando-a em seu princípio formal e abstrato, Marx descreve que a verdade da democracia é que, nela, “é o homem o sujeito”, ou seja, aquele quem determina a lei, ao invés de ser determinado por ela. Na democracia tolerada por Hegel, na forma do parlamentarismo, são apenas “alguns homens” que possuem o “poder metafísico” de determinar a lei, “democraticamente entre si”, em um “círculo fechado”, buscando fazer ou apresentar a vontade desses particulares como expressão da vontade do “ser genérico”, da “vontade universal”, fazendo dos homens ou indivíduos “iguais em direitos”, “iguais perante a lei”, ou seja, em seres iguais apenas em *abstrato*. Sobre essa “igualdade de direitos” ou “igualdade perante a lei”, Marx, ao mesmo tempo em que reconhece o avanço de tal conquista, chama a atenção para as limitações e contradições que tal “igualdade abstrata” apresenta:

É um progresso na História que os estamentos políticos tenham se tornado estamentos sociais, de modo que, assim como os cristãos são iguais no céu e desiguais na terra, também os membros singulares do povo são iguais no céu de seu mundo político e desiguais na existência terrena da sociedade (MARX, 2005, p.96-97).

Marx, embora denuncie as ilusões que a “igualdade perante a lei” apresenta, reconhece, como um avanço, a ideia de se buscar a conquista pela igualdade entre os indivíduos. Porém, para tanto, é necessário que exista uma igualdade real, a partir de uma identidade real entre princípio material e formal, que a igualdade política se torne, *em fato*, igualdade política e econômica real, caso contrário, o que se terá será sempre o clássico dualismo religioso e cristão, em que os homens são “iguais no céu”, perante Deus, mas desgraçadamente “desiguais na terra”. Os indivíduos são iguais no céu do campo político (abstrato), pela Lei (a constituição), mas desiguais na terra, no campo econômico (material), no interior da sociedade civil.

A ideia de igualdade entre os homens para a lei, em nível abstrato, deve-se, em certa medida, graças à democracia que, assim como o cristianismo, ironicamente, também se funda na ideia do “ser genérico”. Vejamos, abaixo, como Marx, em sua *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*, traça esse curioso paralelo entre a democracia e o cristianismo, no que diz respeito ao “ser genérico”:

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é constituição que cria o povo, mas o povo a constituição. A democracia, em certo sentido, está para as outras formas do Estado como o cristianismo para as outras religiões. O cristianismo é a religião (...grego / preferencialmente), a essência da religião, o homem deificado como uma religião particular; ela se relaciona com as demais constituições como o gênero com suas espécies, mas o próprio gênero aparece aqui, como existência e, com isso, como uma espécie particular em face das existências que não contradizem a essência. A democracia se relaciona com todas as outras formas de Estado como com seu velho testamento. O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a existência humana, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a existência legal. Tal é a diferença fundamental da democracia.

Todas as demais formas estatais são uma forma de Estado precisa, determinada, particular. Na democracia, o princípio formal é, ao mesmo tempo, o princípio material (MARX, 2005, p. 50).

Marx, como podemos notar, compara a Democracia com o cristianismo por ambos estarem fundados na ideia do “ser genérico”, do “homem universal”, “igual”,

em *abstrato*. Todavia, a diferença entre ambos reside no fato de que a democracia chega ao “ser genérico” partindo dos sujeitos reais em direção novamente aos sujeitos reais, enquanto, no cristianismo, se parte do “ser genérico” em abstrato e tem o sujeito real como produto ou “momento da ideia”, limitando o “ser genérico” à sua subjetividade e negando a sua objetividade. É bom lembrar, todavia, que Marx analisa, nesse momento, o “conceito de democracia” em *abstrato*. Mais adiante, o filósofo analisa e apresenta sua crítica à democracia em *concreto*, ou seja, a democracia representativa moderna (burguesa) e parlamentarista de seu tempo, em que o Estado, ao invés de ser um “templo do direito público” e do interesse público, como se dizia ser e que ainda hoje em nosso tempo costuma-se dizer, aparece, na prática, em concreto, como um templo do direito privado, como um templo da “*religião da propriedade privada*”. O Estado não é a *substância* autônoma que determina a sociedade civil e nem a propriedade privada, como supôs Hegel, mas é, na verdade, o Estado, de acordo com Marx, um *acidente*, um *atributo*, um produto da propriedade privada e da sociedade civil burguesa.

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx retoma novamente a discussão e análise acerca da religiosidade e do caráter teológico do Estado, mesmo o do chamado “Estado Democrático”. Em polêmica com Bauer, Marx procura demonstrar que a emancipação política do Estado da religião não levaria conseqüentemente à abolição de toda religião, pois ela permanece em seu âmbito privado na sociedade civil. De acordo com Marx, o erro de Bauer consistia no fato de “submeter à crítica tão somente o “Estado cristão”, mas não o “Estado como tal” (MARX, 2010, p. 36). Desse modo, o que Marx procura descrever e criticar é não apenas o caráter teológico do Estado Cristão, mas, também, do chamado “Estado democrático”.

Marx, possivelmente sob influência da crítica da religião de Feuerbach e seus *Princípios da Filosofia do Futuro*⁷⁸, apresenta uma particularidade sobre sua análise e exposição do problema em a *Questão Judaica*:

Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas.
Transformamos as questões teológicas em questões mundanas.
Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstição,

⁷⁸ “A filosofia do futuro tem a tarefa de reconduzir a filosofia do reino das almas penadas para o reino das almas encarnadas, das almas vivas; de fazer descer da beatitude de um pensamento divino e sem necessidades para a miséria humana” (FEUERBACH, 2008, p. 5). Em *A Ideologia Alemã (1845-46)*, essa passagem voltaria a servir de influência para a crítica de Marx. Buscamos destacar de forma especial a influência desta passagem, ao final desta tese, inclusive em *O Capital (1867)*.

passamos agora a dissolver a superstição em história” (MARX, 2010, p.38).

Por isso, ao descrever sobre as semelhanças e diferenças do Estado Cristão e Democrático, recorda Marx que: “No assim chamado Estado cristão, o que tem validade é a alienação, e não o homem” (MARX, 2010, p.45). Mas, o espírito religioso somente pode se secularizar e se realizar plenamente, por ironia, de acordo com Marx, no Estado Democrático, em que “O fundamento desse Estado não é o cristianismo, mas o fundamento humano do cristianismo” (MARX, 2010, p.45).
Escreve ele:

Os membros do Estado político se constituem como religiosos mediante o dualismo de vida individual e vida como gênero, de vida em sociedade burguesa e vida política; o homem se constitui como religioso, quando se comporta em relação à vida estatal, que se encontra além de sua individualidade real, como se esta fosse sua verdadeira vida; ele é religioso, na medida em que, nesse caso, a religião representa o espírito da sociedade burguesa, a expressão da divisão e do distanciamento entre as pessoas. A democracia política é cristã pelo fato de que nela o homem – não apenas um homem, mas cada homem – é considerado um ente soberano, o ente supremo, ainda que seja o homem em sua manifestação inculta, não social, o homem em sua existência casual, o homem assim como está, o homem do seu jeito corrompido pela organização de toda a nossa sociedade, perdido para si mesmo, alienado, sujeito à dominação por relações e elementos desumanos, em suma: o homem que não chegou a ser um ente genérico real. Na democracia, a quimera, o sonho, o postulado do cristianismo, ou seja, a soberania do homem, só que como ente estranho e distinto do homem real, tornou-se realidade, presença palpável, máxima secular. Na democracia plenamente realizada, a própria consciência religiosa e teológica se considera tanto mais religiosa, tanto mais teológica, quanto mais aparenta ser destituída de relevância política, de propósitos terrenos, quanto mais aparenta ser um assunto do espírito avesso ao mundo, expressão da mentalidade estreita, produto da arbitrariedade e da fantasia, quanto mais for uma vida realmente transcendente (MARX, 2010, p.45).

Assim sendo, como vemos, o que procura fazer Marx, em sua *Questão Judaica* (1844), é reforçar sua denúncia, já anunciada em sua *Crítica da filosofia do Direito de Hegel* (1842-43), da vida dupla que o homem vive na sociedade, por meio da alienação política, enquanto indivíduo – membro da sociedade civil – e enquanto *citoyen*. Uma alienação, cujo resultado é a contradição flagrante de uma realidade concreta com outra ilusória e abstrata e, com isso, inevitavelmente, a origem do estranhamento entre o indivíduo e sua essência alienada no Estado. Trata-se, também, de uma espécie de sofisticação do Estado político, segundo Marx, em que:

“A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão” (MARX, 2010, p.41). Uma diferença entre o indivíduo vivo (terreno) e moral (celestial).

A democracia moderna cristã, contudo, diferentemente da democracia grega, rebaixa o *citoyen* à condição de serviçal do indivíduo egoísta, do homem burguês, pois, como bem observa Marx, “[...] vemos, por fim, que não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem propriamente dito e verdadeiro” (MARX, 2010, p.50), na sociedade moderna. Desse modo, o homem, como *citoyen*, de acordo como Marx, “[...] constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoal alegórica, moral. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo egoísta, o homem verdadeiro, só na forma do *citoyen* abstrato” (MARX, 2010, p.53). Uma vez que a liberdade do *citoyen* é submetida à liberdade do *bourgeois*, o que se observa é o Estado não como garantidor e reconhecedor da liberdade pública, mas da liberdade individual e egoísta burguesa, de sua liberdade religiosa, ou seja, de sua liberdade de propriedade privada e comércio⁷⁹.

4.3 A “Religião da Propriedade Privada”.

Em suas primeiras reflexões sobre a propriedade privada e o caráter religioso que ela passa a adquirir, durante a transição do Estado Feudal para o Estado moderno, escreve Marx, em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1842)*, o seguinte:

A realidade da idéia ética aparece, aqui, como a religião da propriedade privada. (Porque, no morgadio⁸⁰, a propriedade privada se

⁷⁹ “Esse homem, o membro da sociedade burguesa, passa a ser a base, o pressuposto do Estado político. Este o reconhece como tal nos direitos humanos. No entanto, a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento dessa liberdade constituem, antes, o reconhecimento do movimento desenfreado dos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital. Consequentemente o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio” (MARX, 2010. P. 52).

⁸⁰ O *morgadio* ou *morgado* é uma forma institucional e jurídica para defesa da base territorial da nobreza e perpetuação da linhagem por meio da transferência da propriedade. Não podia ser objeto de partilha e era transmitido ao primogênito varão ou, na ausência de um filho, à filha mais velha. Isso permitia perpetuar a linhagem e manter o território íntegro.

comporta para consigo mesma de maneira religiosa, segue que, nos nossos tempos modernos, a religião se tornou em geral uma qualidade inerente da propriedade fundiária, e que toda a literatura sobre o morgadio está repleta de unção religiosa. A religião é a suprema forma intelectual dessa brutalidade.) (MARX, 2005, p. 118, grifo nosso).

Mais adiante, buscando complementar essa discussão sobre a propriedade privada, além de mostrar ainda como ela possui sua origem na propriedade fundiária, Marx pretende mostrar que o Estado e a propriedade privada possuem uma relação intrínseca entre si:

Vimos que o morgadio é a abstração da “propriedade privada independente”. Uma segunda consequência decorre disso. A independência, a autonomia no Estado político, cuja construção nós seguimos até agora, é a propriedade privada, que aparece, em seu ponto culminante, como propriedade fundiária inalienável. A independência política, com isso, não decorre ex proprio sinu (a partir do próprio ser) do Estado Político, ela não é uma dádiva do Estado político a seus membros, ela não é o espírito que o anima mas, ao contrário, os membros do Estado político recebem sua independência de um ser que não é o ser do Estado político, mais de um ser do direito privado abstrato, da propriedade privada abstrata. A independência política é um acidente da propriedade privada, não a substância do Estado político. O Estado político e, nele o poder legislativo, como vimos, é o mistério revelado do verdadeiro valor e da verdadeira essência dos momentos do Estado. O significado que a propriedade privada tem no Estado político é seu significado verdadeiro, essencial; o significado que a distinção estamental possui no Estado político é o significado essencial da distinção estamental. Do mesmo modo, manifesta-se no “poder legislativo” a essência do poder soberano e do governo. Aqui, na esfera do estado político, é que os momentos singulares do Estado se relacionam entre si como com seu “ser genérico”, porque o Estado político é a esfera de sua determinação universal, a sua esfera religiosa. O Estado político é o espelho da verdade dos diversos momentos do Estado concreto (MARX, 2005, p. 122, grifos nosso).

Depois de analisarmos o papel da burocracia e das corporações, com seu formalismo, representando, então, o “espiritualismo do Estado”, assim como depois de destacarmos também o caráter religioso que a propriedade privada adquire na concepção do Estado burguês moderno, analisaremos, agora, por fim, o Estado Político, ou seja, o Estado na sua forma do *parlamento*. Esse organismo do Estado, que assim como a burocracia também busca ser para si, como vimos, representa o “poder metafísico” do Estado, segundo Marx, que, por possuir tal atributo, constitui um poder especial na administração da sociedade civil e do atual Estado moderno. Por essa razão, merece uma análise mais aprofundada.

4.4 A alienação do poder político e “o poder político” como “propriedade privada”: o *parlamentarismo* como exigência derivada da “*representação teológica do Estado político*”.

A eleição de deputados para o Parlamento representa a separação e alienação da sociedade civil de si mesma. Na eleição para o parlamento, o cidadão comum da sociedade civil aliena e “entrega o poder” de decisão para um outro que não a si mesmo. Esse outro é o “cidadão do Estado” que, assim que logo passa a fazer parte do Estado, imediatamente, começa a se defrontar contra o cidadão comum da sociedade civil. A ideia de que a soberania deve se alienar e fazer representar ou personificar em um homem ou em uma assembleia de “poucos homens”, “cultivados” e “conscientes”, que Hegel defende, é bastante próxima da noção de soberania presente também em Tomas Hobbes (1588-1679), embora, em Hobbes, a força material parece ter papel mais determinante do que “a “vontade da Ideia” de Hegel. Seja como for, será Hobbes o primeiro a defender e teorizar o que hoje conhecemos e podemos classificar como *alienação e autonomia da soberania política*. Em seu *Leviatã (1651)*, ao buscar dar uma definição à sua concepção sobre a origem do Estado, Hobbes escreve que:

A única maneira de erigir esse Poder Comum é a entrega de todo o poder e força individual a um único Homem ou a uma Assembleia de homens, que possa transformar as Vontades de cada um, pela pluralidade das vozes, em uma Vontade Única: isto é, indicar um Homem ou uma Assembleia de Homens para substituir as pessoas; cada indivíduo deve considerar e reconhecer-se como Autor de todo e qualquer Ato praticado por aquele que deve representa-lo nos assuntos relacionados à Paz e à Segurança; dessa forma, devem submeter suas Vontades à Vontade dele e seus Julgamentos ao Julgamento dele. Isso significa mais do que um Consentimento ou Concordância; é a Unidade real de todos em uma única Pessoa, feita pelo Pacto de todos os homens uns com os outros, como se cada homem devesse dizer a cada um dos outros: *Eu Autorizo e cedo o Direito de Governar a mim mesmo a este Homem, ou a esta Assembleia de homens, com a condição de que você também ceda seu Direito e, da mesma forma, Autoriza todas as Ações dele*. Feito isso, a multidão unida em uma só Pessoa passa a ser chamada de ESTADO, em Latim CIVITAS. Assim nasce o grande LEVIATÃ, ou melhor (de forma mais reverente), o *Deus Mortal*, a quem devemos, depois do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa (HOBBS, 2015, p.156-157).

Essa teoria política converter-se-ia em um dos fundamentos básicos da teoria política liberal moderna para sua legitimação e justificação da necessidade do Estado. Jean J. Rousseau (1712-1778), mais tarde, seria o primeiro a apresentar uma crítica a tal concepção política. Marx será o segundo.

Hegel aproxima-se mais da concepção da “alienação política” de Hobbes, evidentemente, do que a de Rousseau, pois, enquanto, para Hobbes, o poder deveria ser alienado e entregue a uma pessoa ou a poucas pessoas, para Rousseau, trata-se exatamente de superar a “alienação política” ou “alienação do poder”, por meio da democracia direta e da luta pela construção e fundação de uma verdadeira República Democrática, organizada por meio de assembleias periódicas e conselhos: “[...] que só têm por objeto a manutenção do trabalho social” (ROUSSEAU, 1999, p.196), de maneira tal, ainda, “[...] que nenhum cidadão seja suficientemente opulento para poder comprar um outro e não haja, nenhum tão pobre que se veja constrangido a vender-se” (ROUSSEAU, 1999, p.127). Isso porque: “Alienar é dar ou vender. Ora, um homem, que se faz escravo de um outro, não se dá; quando muito, vende-se pela subsistência. Mas, um povo, por que se venderia?” (ROUSSEAU, 1999, p.61). Assim sendo, como pretendemos demonstrar, Marx será o grande continuador da crítica da alienação política após Rousseau. Contudo, seu combate contra a teoria da alienação e também práxis política moderna e liberal está voltado contra Hegel que, assim como Hobbes, entendia a origem e necessidade do Estado como um “Deus” responsável pela mediação e pacificação dos conflitos que se originam na sociedade civil, que, segundo Hegel, “é o campo de batalha do interesse privado de todos contra todos” (HEGEL, apud MARX, 2005, p.61).

A crítica de Marx da *alienação política*, presente em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, como bem reconhecem alguns dos leitores, comentadores e críticos de Marx, apresenta, por fim, como já dissemos, muitas semelhanças e proximidade com a crítica de Rousseau. Entre esses comentadores, destacamos Luiz Vicente Vieira, com *A Democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais* (1996), além dos já citados Ivana Jinks e Marcelo Backes. Nesse sentido, podemos dizer que a crítica da alienação política de Marx a Hegel é um tanto quanto análoga à crítica de Rousseau a Hobbes. Em *Sobre a Questão Judaica* (1844), essa analogia que fazemos se torna flagrante quando Marx escreve, por exemplo, que: “A

abstração do homem político é descrita acertadamente por Rousseau da seguinte maneira” (MARX, 2010, p.53):

Aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser, [...] substituir a existência física e independente por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio (ROUSSEAU, 1997, p. 110) ⁸¹.

Na concepção de Hegel, todavia, como vimos, não é possível e nem recomendável que todos participem do poder legislativo. Não é recomendável entregar o poder de legislar ao povo (a multidão), de acordo com Hegel, mas sim a poucos, a uma “aristocracia política”. Sobre essas conclusões e concepção de *alienação política*, proposta de Hegel, escreve Marx:

Hegel dá, ao final, o verdadeiro fundamento: os deputados da sociedade civil se constituem numa “assembleia”, e somente essa assembleia é a existência política real e o querer da sociedade civil. A separação entre Estado político e sociedade civil aparece como a separação entre os deputados e seus mandantes. A sociedade simplesmente deputa de si mesma os elementos para a sua existência política” (MARX, 2005, p137).

Marx também faz observar que o problema da alienação política possui uma profunda relação com o problema da alienação religiosa. Por isso, é comum encontrarmos, em meio às análises e críticas de Marx, para fins de “ilustração”, metáforas teológicas e permanentes analogias da política e economia moderna com a religião. É exatamente o problema da *alienação política*, presente no Estado moderno, que Marx descreve e busca aprofundar em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*:

No elemento governamental do poder legislativo, a inacessível singularidade empírica do príncipe tomou forma terrena em um certo

⁸¹ Do original: “Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de *changer* pour ainsi dire la *nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être, [...] de substituer une *existence partielle morale* à l’existence physique et indépendante. Il faut qu’il ôte à l’homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d’autrui” (“Contrat Social”, livre II, Londres, 1782, p. 67). (ROUSSEAU apud MARX, 2010, p.53).

número de personalidades limitadas, palpáveis, responsáveis; no elemento estamental, a sociedade civil tomou forma celeste em um certo número de homens políticos (MARX, 2005, p.102).

Marx, como vemos, busca se contrapor às justificativas teórico-teológicas da teoria política moderna, e de Hegel em especial, que procuram propor a alienação e separação da sociedade civil de si mesma. Para Marx, o *estranhamento* entre a sociedade civil e seu produto, o Estado, possui sua origem exatamente nesse processo de alienação e autonomização do Estado, que são, como podemos observar e faz destacar Marx, análogos à alienação religiosa. Para Marx, ainda, contudo, não se trata da defesa de que o Estado deva ser *em si e para si*, como pensava e propunha Hegel, mas, exatamente o contrário: a sociedade civil, o povo, é quem, na verdade, necessita ser *em si e para si*.

A ideia de que “a singularidade do príncipe” deixa de ser “inacessível”, ganhando a “forma terrena em um certo número de personalidades limitadas palpáveis, responsáveis” e que, no elemento estamental, a sociedade toma “forma celeste” em “um certo número de homens políticos”, como Marx irá definir e criticar, é uma fundamentada em uma “representação teológica do Estado Político”:

A formação do poder legislativo exige que todos os membros da sociedade civil se considerem como singulares, e estes realmente se defrontam com ela como singulares. A determinação de “serem membros do Estado” é a sua “determinação abstrata”, uma determinação que não se realiza da sua realidade viva.

Ou tem-se a separação de Estado político e sociedade civil, e nesse caso todos singularmente não podem participar do poder legislativo. O Estado político é uma existência separada da sociedade civil, uma exigência que deriva apenas da representação teológica do Estado político (MARX, 2005, p.133, grifo nosso).

Após denunciar o caráter e o fundamento teológico da teoria política moderna de separação da sociedade civil de si mesma, na forma do Estado, enquanto uma exigência que deriva de uma “representação teológica”, Marx apresenta, então, sua crítica à concepção moderna de “representação política”, que nega e aliena a natureza política dos cidadãos comuns para transferi-la, entregá-la e reconhecê-la somente a alguns poucos “homens celestiais”:

Nessa situação, desaparece totalmente o significado do poder legislativo como poder representativo. O poder legislativo é, aqui, representativo no sentido em que toda função é representativa: o sapateiro, por exemplo, é meu representante, na medida em que

satisfaz uma necessidade social, assim como toda a atividade social determinada de minha própria essência, assim como todo homem é representante de outro homem. Ele é aqui, representante não por meio de outra coisa, que ele representa, mas por aquilo que ele é e faz (MARX, 2005, p.133-134).

Para concluir suas análises e críticas sobre as “sutilezas metafísicas e manhas teológicas do Estado”, Marx enfatiza sua crítica à *função metafísica* e ilusória-ideológica do poder legislativo e governamental do Estado moderno que, em si e para si, com sua separação e autonomia em relação à sociedade civil, expressa muito mais os desejos e a vontade dos representantes do que o de seus mandatários, ou seja, do que a vontade do povo:

O poder “legislativo” é almejado não em razão de seu conteúdo, mas em razão de seu significado político formal. O poder governamental, por exemplo, tinha de ser, em si e para si, muito mais o objetivo dos desejos populares do que o é a função legislativa a função metafísica do Estado. A função legislativa é a vontade, não na sua energia prática, mas na sua energia teórica. A vontade não deve, aqui, valer em lugar da lei: mas sim trata-se de descobrir e formular a lei real (MARX, 2005, p.134, grifo nosso).

Assim sendo, o que nosso jovem Marx começa a perceber é que, para superar “a função metafísica do Estado”, descobrindo e formulando uma *lei real*, eis que se faz necessária uma luta implacável contra um elemento, ou melhor, uma estrutura religiosa, que mantém a sociedade civil separada de si mesma, na forma do governo ou Estado, dividida em estamentos e classes sociais; isso impede que *forma* e *matéria* se combinem e se identifiquem e, portanto, que um estado verdadeiramente democrático se estabeleça. Essa religião, como vimos e que anuncia, de forma direta e indireta, o jovem Marx, em sua *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, é a “*religião da propriedade privada*”. Trata-se de uma religião a que Marx, mais tarde, em *O Capital (1867)*, assim como durante ao longo de sua vida, dedicará grandes esforços para desmistificar e combater.

Em a *Questão Judaica*, Marx retoma essa sua crítica, bem como análise da alienação e do estranhamento da Sociedade civil e do Estado; dessa forma, após, reconhece Rousseau como o filósofo que teria descrito, acertadamente: “A abstração do homem político”, de maneira que conclui seu texto apresentando no que consiste, por fim, a distinção e relação entre a “emancipação política” e “emancipação humana”. Escreve Marx:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (MARX, 2010, p.54).

Como podemos observar, para Marx, o problema da emancipação humana está relacionado, também, ao problema da alienação política. Contudo, a emancipação política da religião, como demonstra Marx, em sua crítica a Bauer, não significa necessariamente a abolição da religião, ou do caráter religioso e teológico do Estado. Não significa a emancipação humana completa⁸². A alienação e o estranhamento hostil ainda permanecem. O Estado passa a ocupar um lugar que antes era o da religião. Por isso, Marx irá afirmar que a crítica da religião e da teologia passa agora a ser a crítica da política e do Estado.

Assim sendo, partindo dos sujeitos reais e com vistas ao propósito de realização de um governo do povo para o povo, em si e para si, Marx, tanto em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1842-43)* como em *A Questão Judaica (1844)*, lança-se em um combate contra a Monarquia e o Estado Cristão, tanto absolutista quanto “constitucional”, adotando a defesa da República Democrática como forma de governo, apesar de possuir, ainda, algumas limitações e manhas teológicas. Para superação dessas limitações, da alienação e divisão da sociedade em dois mundos, um indivíduo vivo (terreno) e outro do cidadão ou político (celeste), Marx propunha, então, a adoção de uma “democracia radical”, como já dito, à moda rousseauiana, com a “*máxima generalização possível da eleição*”, para além do parlamentarismo e da superstição criada pela teoria política moderna em relação ao Estado.

Engels, em 1891, quando da publicação da edição em separado de *A guerra civil na França*, obra clássica de Marx e uma das principais referências sobre a doutrina marxista do Estado, retoma essa discussão sobre a alienação política em

⁸² “A *emancipação política* de fato representa um grande progresso; não chega a ser a forma definitiva da emancipação humana em geral, mas constitui a forma definitiva da emancipação humana dentro da ordem mundial vigente até aqui. Que fique claro: estamos falando aqui de emancipação real, de emancipação prática. O homem se emancipa politicamente da religião, banindo-a do direito público para o direito privado” (MARX, 2010, p.41).

um balanço que faz sobre os acontecimentos que envolveram a comuna de Paris, em 1871, assim como a teoria e crítica marxista sobre o tema. Escreve Engels:

O que era até então a particularidade do Estado? Originalmente, por meio da simples divisão do trabalho, a sociedade criou os órgãos especiais destinados a defender os interesses comuns. Mas, com o tempo, esses órgãos, a cuja frente figurava o poder estatal, converteram-se, à medida que defendiam seus próprios interesses, de servidores da sociedade em seus senhores. Isso pode ser visto, por exemplo, não só nas monarquias hereditárias, mas também nas repúblicas democráticas (ENGELS, 1986, p.28).

Ao final do texto, apoiando-se na crítica de Marx a Hegel, em relação ao direito e Estado moderno, conclui Engels:

Segundo a concepção filosófica, o Estado é a “realização da Ideia”, ou seja, traduzido em linguagem filosófica, “o reino de Deus sobre a terra”, o terreno em que se tornam ou se devem se tornar realidade a eterna verdade e a eterna justiça. Surge daí a veneração religiosa do Estado e de tudo o que com ele se relaciona, veneração supersticiosa que se vai implantando na consciência com tanto maior facilidade quando as pessoas se habituem, desde a infância, a pensar que os assuntos e interesses comuns a toda a sociedade não podem ser regulados nem definidos a não ser como tem sido feito até agora, isto é, por meio do Estado e de seus bem pagos funcionários. E já se cre ter sido dado um passo enormemente audaz ao se libertar da fé na monarquia hereditária e manifestar entusiasmo pela República Democrática. Na realidade, o Estado não é mais do que uma máquina para opressão de uma classe por outra, tanto na República Democrática como sob a monarquia; e, no melhor dos casos, um mal que se transmite hereditariamente ao proletariado triunfante em sua luta pela dominação de classe. Como fez a comuna, o proletariado vitorioso não pode deixar de amputar imediatamente, na medida do possível, os aspectos nocivos desse mal, até que uma futura geração, formada em circunstâncias sociais novas e livres, possa desfazer-se de todo desse velho traste do Estado (ENGELS, 1986, p.29).

Como podemos ver nessa passagem, assim como, a partir de um balanço geral das passagens que analisamos até aqui, a crítica de Engels a Hegel, quanto à “veneração religiosa do Estado”, está fundamentada e em direta identidade com a crítica de Marx a Hegel e quanto ao que aqui, neste capítulo, descrevemos como as “manhas teológicas do Estado”. Também, encontramos, na passagem acima, muitos outros pontos fundamentais para uma compreensão da doutrina marxista do Estado⁸³.

⁸³ Esses outros pontos, a nosso modo de ver, foram explorados e esclarecidos com precisão por Lenin, em sua obra *O Estado e a Revolução* (1917).

Sobre as conclusões a que chega Marx, a partir da análise crítica dos pontos de vista sobre Hegel, Engels também escreve, em seu artigo, intitulado “Karl Marx”:

Partindo da filosofia do direito de Hegel, Marx desenvolveu a noção de que a esfera em que se deve buscar a chave para a compreensão do processo de desenvolvimento histórico da humanidade não é o Estado, representado por Hegel como a “coroação do edifício”, mas, pelo contrário, a “sociedade civil”, que Hegel tratou com desdém (ENGELS *apud* LENIN, 2017, p.28-29).

Do mesmo modo, a crítica de Marx e Engels também se encontram, com suas respectivas diferenças, em estreita afinidade com a crítica feuerbachiana da religião, ou seja, com Feuerbach. Isso é o que pretendemos deixar mais evidente nos próximos capítulos desta tese.

Nesta seção, como o leitor pode notar, buscamos destacar como a crítica da religião transforma-se em crítica do direito, e “a crítica da teologia em crítica da política”, tal qual o jovem e “feuerbachiano” Marx nos apresenta, em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução (1842-43)* e em sua *Questão Judaica (1844)*. Na próxima seção e nos próximos capítulos, retornaremos a *O Capital (1867)*, com o qual introduzimos nosso problema e demos início à discussão nos primeiros dois capítulos da Seção I de nossa tese. Com isso, pretendemos destacar algumas passagens e elementos que dialogam com a crítica feuerbachiana da religião, presentes em *O Capital*, bem como demonstrar o contrário daqueles que afirmam existir uma ruptura epistemológica entre o Marx da juventude e o da maturidade, em que esse último supostamente haveria buscado se esforçar para se afastar do hegelianismo e, portanto, conseqüentemente de Feuerbach. Nossa tese, como o leitor já deve ter desconfiado, consiste exatamente em se contrapor a essa leitura, buscando demonstrar que Marx, na verdade, apesar de suas críticas à Feuerbach, desenvolve as posições feuerbachianas, transformando a crítica da religião em crítica da economia e da política, a crítica da teologia em crítica do Capital e do liberalismo.

SEÇÃO III

AS SUTILEZAS METAFÍSICAS E MANHAS TEOLÓGICAS DO
CAPITAL

CAPÍTULO 5

As sutilezas metafísicas do Capital.

Nos primeiros dois capítulos deste trabalho, apresentamos uma análise especulativa das “sutilezas metafísicas e manhas teológicas da mercadoria e do dinheiro”, presentes em *O Capital* de Marx. Em seguida, no terceiro e quarto capítulos, retornamos aos escritos do jovem Marx, mais especificamente à sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*⁸⁴, para analisarmos e comentarmos, então, acerca das “sutilezas metafísicas e manhas teológicas do Estado”, em que, a partir da obra de Marx e nos apoiando também na crítica feuerbachiana da religião, procuramos superar a suposta ideia de um “corte epistemológico” entre os primeiros e os últimos trabalhos de Marx. Propomos, nestes últimos capítulos, para reforçarmos esta tese, voltarmos ao *O Capital*, dirigindo nossa atenção, dessa vez, para as “sutilezas metafísicas e manhas teológicas do capital” propriamente dito, encontrando a influência de Feuerbach, ainda que de forma indireta, para a crítica da economia política de Marx presente nessa obra, indo, portanto, para além do capítulo primeiro e do “fetichismo da mercadoria”. Contudo, neste capítulo, para seguirmos o modo de exposição das seções e capítulos anteriores, buscaremos nos limitar a destacar, em um primeiro momento, “as sutilezas metafísicas do capital”, deixando para o próximo capítulo uma análise mais específica sobre suas “manhas teológicas”.

Para abordamos sobre as sutilezas metafísicas do capital, seremos obrigados, como nos capítulos anteriores, a recorrer às categorias aristotélicas e hegelianas para nossa análise e discussão. Tais categorias renderam a Marx “críticas de seus críticos”⁸⁵. A influência de Feuerbach, nesse caso, deverá se tornar mais nítida quando analisarmos e descrevermos as “manhas teológicas do capital” e o *estranhamento* hostil existente entre capital e trabalho, entre a criatura e seu criador: do despotismo do capital sobre os trabalhadores.

⁸⁴ Quando, aqui, nos referimos à *Crítica da filosofia do Direito de Hegel (1842)*, pressupomos também sua “*Introdução*” (1843). Destacamos esse detalhe, pois, geralmente, ambos os textos são citados como “obras separadas”.

⁸⁵ Assim, a *Revue Positiviste** acusou Marx de tratar a economia metafisicamente e os resenhistas alemães queixavam-se contra o que chamaram de “sofística hegeliana”.

Paralelamente às análises presentes em *O Capital* (1867), também buscaremos, em outros textos da maturidade teórica de Marx, por exemplo, seus manuscritos econômicos de 57-58⁸⁶, alguns elementos que poderão estar contribuindo para esta tese e discussão. Além disso, pretendemos, ainda, comparar passagens de seus escritos de juventude e seus primeiros escritos sobre economia, presentes em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* (1845), com a redação final de *O Capital*. Com isso, pretendemos refletir se, de fato, esses textos possuem radical diferença metodológica ou de análise, como professam muitos dos chamados “marxistas acadêmicos”, sendo Althusser o mais conhecido entre eles como o principal intérprete e “defensor de uma ruptura epistemológica de Marx com o hegelianismo”. Pretendemos, também, além de comparar os textos de juventude e maturidade de Marx, apresentar a continuidade e a influência, ainda que “indireta”, da crítica feuerbachiana da religião e da metafísica, também presente nos textos de Marx na sua fase de maturidade teórica, buscando desenvolver e concluir algumas teses já anunciadas na introdução deste trabalho: 1) de que a crítica da economia política de Marx possui, como um de seus pilares fundadores, a crítica da religião de Feuerbach, algo que, como vimos na primeira seção, podemos encontrar de modo direto no *Prefácio* de seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* (1845) e que também iremos encontrar, porém, de modo indireto, em *O Capital* (1867); 2) de que a alienação econômica do modo de produção capitalista é análoga à alienação religiosa⁸⁷, o que teria possivelmente levado muitos comentadores da obra de Marx e outros autores a análises e à tese do “capitalismo como religião”; 3) de que a economia política moderna, apesar de todo seu “empirismo” e “cientificismo”, acabou não por desenvolver uma “ciência econômica”⁸⁸ propriamente dita, mas sim uma “teologia econômica”.

⁸⁶ *Grundrisse** Escrito considerado como sendo os primeiros esboços e “manuscritos de *O Capital*”.

⁸⁷ “A diferença que existe na religião, entre o homem e Deus, acontece quando esta essência humana é objetivamente contemplada, chegando ao ponto de o homem não mais se reconhecer na sua própria essência, e até mesmo submeter-se a ela. O criador submete-se à criatura” (SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo: Uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*.2001, p.25).

⁸⁸ “Na França e na Inglaterra, a burguesia conquistara o poder político. A partir de então, a luta de classes assumiu, teórica e praticamente, formas cada vez mais acentuadas e ameaçadoras. Ela fez soar o dobre fúnebre pela economia científica burguesa. Não se tratava mais de saber se este ou aquele teorema era verdadeiro, mas se, para o capital, ele era útil ou prejudicial, cômodo ou incômodo, se contrariava ou não as ordens policiais. O lugar da investigação desinteressada foi ocupado pelos espadachins a soldo, e a má consciência e as más intenções da apologética substituíram a investigação científica imparcial” (MARX, 2013, p.86).

Por isso, há a importância e nossa insistência neste trabalho de uma leitura da crítica da economia e da política de Marx, a partir da crítica da religião e da teologia de Feuerbach. Isso porque a forma mistificada e religiosa como o capital acabará sendo tratado pela economia política levará Marx necessariamente a utilizar-se da crítica feuerbachiana da religião para o desenvolvimento de sua crítica da economia política.

Podemos afirmar, para fins de comparação, que, se Feuerbach preocupou-se em descrever e refletir sobre a “essência do cristianismo” e da religião, Marx irá preocupar-se, em *O Capital*, em descrever e refletir sobre a “essência do capitalismo”. Assim sendo, nossa proposta, neste trabalho, é de apresentar e realizar uma leitura de *O Capital* a partir de “lentes feuerbachianas”. Todavia, sem, com isso, deixarmos de levar em consideração, é claro, as devidas críticas de Marx às limitações do “materialismo especulativo” de Feuerbach⁸⁹. Entretanto, diferentemente da grande maioria dos comentadores de Marx, buscaremos, aqui, destacar muito mais as semelhanças e os pontos em comum do filósofo alemão com o pensamento e a crítica feuerbachiana do que suas diferenças. Acreditamos que o leitor já deva ter notado isso ao longo desta tese e que tal processo seja, de algum modo, algo criticamente e teoricamente produtivo.

5.1 Polêmica com Althusser.

A teoria sobre o fetichismo da mercadoria e do dinheiro, presente no primeiro capítulo de *O Capital* e que procuramos explorar e destacar nos primeiros capítulos deste trabalho, por si só, poderia ser considerada suficiente para “enxergarmos” a influência e contribuição, ainda que indireta, dos escritos feuerbachianos na crítica de Marx. Contudo, podemos observar, em *O Capital*, para além do capítulo primeiro sobre a mercadoria e o dinheiro ou da Seção I, muitas outras passagens que poderão e deverão estar corroborando, aqui, nossa discussão e problematização sobre o tema. O fato é que não podemos deixar de problematizar algumas afirmações, como as de Althusser e outros, que, como ele, advogam a defesa de uma “ruptura epistemológica” de Marx com Hegel ou, para usarmos uma expressão

⁸⁹ *Teses sobre Feuerbach (1845)*

do próprio Althusser, com o “feuerbachianismo impregnado de Hegel”. Em um de seus textos, conhecidos como “*Advertência aos leitores de O Capital*”, Althusser, antes de se colocar abertamente contrário ao que chama de “extremamente prejudicial” e de um “flagrante vestígio da influência hegeliana”, procura “advertir os leitores” de Marx:

Talvez o leitor saiba que recentemente tentei defender a ideia de que o pensamento de Marx é fundamentalmente diferente do pensamento de Hegel e, portanto, há entre Hegel e Marx um verdadeiro corte ou se preferir, ruptura. Quanto mais o tempo passa, mais penso que essa tese é justa (ALTHUSSER, apud *O Capital*, MARX, 2013, p.53).

Quanto à afirmação de que “o pensamento de Marx é fundamentalmente diferente do pensamento de Hegel”, isso é praticamente consenso entre os intérpretes da obra marxiana. Contudo, a afirmação de que, “entre Marx e Hegel” e, portanto, entre Marx e o “hegelianismo”, existe uma ruptura epistemológica, para sermos, aqui, prudentes, é algo questionável. Depois de demonstrar completa segurança em sua afirmação, buscando reforçar sua tese, Althusser, logo em seguida, demonstra, todavia, certa insegurança no que pretende defender:

No entanto, devo reconhecer que dei uma ideia demasiado rígida dessa tese, defendendo que tal ruptura poderia ter ocorrido em 1845, (Teses sobre Feuerbach, A Ideologia Alemã). Na verdade, algo decisivo começa em 1845, mas foi necessário que Marx fizesse um longuíssimo trabalho de revolucionarização para chegar a formular em conceitos verdadeiramente novos e a ruptura com o pensamento de Hegel” (ALTHUSSER, apud *O Capital*, MARX, 2013, p.53, grifo nosso).

Althusser, mesmo sabendo a origem da construção e dos pressupostos filosóficos da crítica de Marx, oferece-lhe a devida importância, como não se pode deixar de ser, de que: “ele vinha do neo-hegelianismo, que era um retorno de Hegel a Kant e Fichte, em seguida do feuerbachianismo puro e do feuerbachianismo impregnado de Hegel (os Manuscritos de 1844), antes de reencontrar Hegel em 1858” (ALTHUSSER, apud *O Capital*, MARX, 2013, p. 53); mesmo assim, sugere que “a Tendência de seu pensamento o levava irresistivelmente a abandonar radicalmente” – Althusser irá citar outros trabalhos de Marx, mas não o *Capital*⁹⁰ – “qualquer

⁹⁰ Os textos citados são *Crítica ao Programa de Gotha* de 1875 e nas *Glosas marginais ao tratado de economia política de Adolfo Wagner* de 1882.

sombra de influência hegeliana”. Mas, se, em alguns momentos, Althusser procurou manter-se prudente na defesa de sua tese de “ruptura epistemológica de Marx com o hegelianismo” ou, ainda, com o “*feuerbachianismo impregnado de Hegel*”, irá apresentar algumas outras posições e interpretações bastante questionáveis e, ao nosso modo de ver, talvez prejudiciais para um conhecimento realmente abrangente do conjunto da obra, do método, da história e da crítica filosófica de Marx. Uma dessas posições questionáveis de Althusser é, primeiramente, a de propor ao leitor, “*para que se torne mais fácil a leitura de O Capital*”, uma leitura a partir de uma ordem absolutamente diversa à da ordem de exposição trabalhosamente pensada, elaborada, apresentada e publicada por Marx; já uma outra interpretação e posição, que consideramos ainda mais prejudicial, é seu desejo de “combater todo e qualquer vestígio de influência hegeliana”. Para Althusser, em suas “*Advertências aos leitores de O Capital*”, Marx teria sido “imprudente” na primeira seção do Livro I, por apresentar reflexões tipicamente hegelianas, por exemplo, o do “difícil começo de toda a ciência”⁹¹. Também, teria sido imprudente, por “não ter tomado o cuidado de eliminar a palavra valor da expressão “valor de uso” e falar simplesmente, como deveria, de utilidade social dos produtos do trabalho” (ALTHUSSER apud *O Capital*, MARX, 2013, p. 54), entre outras “imprudências” e “vestígios ou influências hegelianas” que Marx, segundo Althusser, teria cometido e que acabam “infelizmente” fazendo de *O Capital* uma obra “inacessível aos trabalhadores”. Althusser, ainda, chega à conclusão e à coragem de sugerir que: “Devemos assumir as consequências disso, o que pressupõe, no limite, reescrever a seção I d’O Capital de modo que ela se torne um “começo” que não seja “difícil”, mas simples e fácil” (ALTHUSSER, apud *O Capital*, MARX, 2013, p.54). O fato de Althusser estar propondo tal ordem de leitura de *O Capital* para facilitá-la e deixar a obra mais acessível aos trabalhadores, talvez, até possa ter sua justificativa ou legitimidade. Entretanto, para além da proposta da “necessidade de se ler o Capital em outra

⁹¹ Marx, assim, justifica no Prefácio à primeira edição: “*Todo começo é difícil, e isso vale para toda a ciência*” (MARX, 2013, p. 77). Também, adverte os leitores franceses, no Prefácio à Edição Francesa, sobre as dificuldades para uma leitura dos primeiros capítulos de *O Capital*: “[...] *o método de análise que empreguei, e que ainda não havia sido aplicado aos assuntos econômicos, torna bastante árdua a leitura dos primeiros capítulos, e é bem possível que o público francês, sempre impaciente por chegar a uma conclusão, ávido por conhecer a relação dos princípios gerais com as questões imediatas que despertaram suas paixões, venha a se desanimar pelo fato de não poder avançar imediatamente. Eis uma desvantagem contra a qual nada posso fazer, a não ser prevenir e premunir os leitores ávidos pela verdade. Não existe uma estrada real para a ciência, e somente aqueles que não temem a fadiga de galgar suas trilhas escarpadas têm chance de atingir seus cumes luminosos*” (MARX, 2013, p. 93).

ordem”, que não a ordem apresentada por Marx, e de se “reescrever a seção I de *O Capital*”, Althusser irá defender, ainda, a necessidade de se combater e eliminar até “o último vestígio de influência hegeliana da teoria de Marx”:

Ultimo vestígio da influência hegeliana, e dessa vez flagrante e extremamente prejudicial (já que todos os teóricos da “reificação” e da “alienação” encontraram nele com o que “fundar” suas interpretações idealistas do pensamento de Marx): a teoria do fetichismo (ALTHUSSER, apud *O Capital*, MARX, 2013, p. 54).

Podemos concordar, em muitos outros pontos, com Althusser, sobre as consequências da interpretação distorcida e equivocada de Stalin sobre a história, Hegel e Marx, por exemplo, assim como com outras posições e interpretações suas. Contudo, quanto a tese de que “a teoria do fetichismo” e o “hegelianismo” são uma teoria e influência “extremamente prejudicial”, em que “*todos os teóricos da reificação e da alienação encontram nele com o que fundar suas interpretações idealistas*”, confessamos que isso seja um grande equívoco por parte de Althusser e, este sim, flagrante e extremamente prejudicial para uma leitura e compreensão da crítica filosófica de Marx que se apresenta em *O Capital*. Também, buscaremos demonstrar que a teoria do fetichismo não seria, como pensa Althusser, ainda, “o último vestígio da influência hegeliana” em *O Capital*. Para além da Seção I, também encontramos mais alguns “vestígios de influência hegeliana”, do “feuerbachianismo impregnado de Hegel” e da teoria do fetichismo. Consideramos, na verdade, um tanto quanto absurda a proposta, ainda que hipotética, de se “reescrever a Seção I de *O Capital*” e, ademais, prejudicial a proposta de, caso isso fosse possível, buscar “eliminar até o último vestígio de influência hegeliana”, entre elas: “a extremamente prejudicial teoria do fetichismo”. Mas, deixemos por ora de lado Althusser e suas “advertências” e “propostas de leitura e de se reescrever *O Capital*”. Afinal, estamos, nesta tese, propondo uma nova leitura de *O Capital* e não uma nova ordem de leitura da obra, como propõe Althusser.

5.2 Feuerbach e *O Capital*.

Antes de entrarmos em definitivo na discussão sobre o tema aqui proposto e que pretendemos problematizar neste e no próximo capítulo, pensamos que um elemento curioso e interessante, todavia, merece ser destacado: o de que

Feuerbach teria lido *O Capital*. Alfred Schmidt, em sua obra *Feuerbach o la sensualidade emancipada* (1973), faz destacar essa curiosidade. Draiton Gonzaga de Souza, em seu trabalho, “*O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*” (1994), também reforça esse fato. Por fim, encontramos um destaque para esse elemento interessante e especial, ainda, no texto de Jacob Gorender, em que, em sua apresentação de *O Capital* (1983), descreve sobre a repercussão da obra nos meios cultos da época:

Graças, em boa parte, aos esforços publicitários de Engels, a “conspiração do silêncio” que cercava os escritos marxianos nos meios cultos começou a ser quebrada. Curiosamente, a primeira resenha, aliás favorável, de um professor universitário foi Eugen Dühring, o mesmo contra o qual Engels, dez anos depois, travaria implacável polêmica. Elogios calorosos chegaram de Ruge, o antigo companheiro da esquerda hegeliana, e de Feuerbach, o respeitado filósofo que marcara momento tão importante na evolução do pensamento marxiano (GORENDER, apud MARX, 2013, p.29).

O fato de Feuerbach ter tomado contato com *O Capital* de Marx, lido e apresentado, ainda, “elogios calorosos” a essa obra, como nos descreve Gorender, instiga a tentar imaginar ou, pelo menos, tentar descrever e destacar quais partes de *O Capital* teriam presentes elementos da crítica feuerbachiana da religião e da teologia que não apenas, talvez, tenham atraído a atenção de Feuerbach, mas que carreguem sua influência. Jacob Gorender, todavia, apesar de considerar Feuerbach um “respeitado filósofo que marcara momento importante na evolução do pensamento marxiano” (GORENDER, apud MARX, 2013, p.29), também comunga da tese de que “Marx irá romper com Feuerbach”⁹². Isso é o que, nesta tese, estamos a problematizar.

⁹² “Na verdade, *A ideologia alemã* encerra a primeira formulação da concepção histórico-sociológica que receberia a denominação de materialismo histórico. Trata-se, pois, da obra que marca o ponto de virada ou, na expressão de Althusser, o corte epistemológico na evolução do pensamento dos fundadores do marxismo. A formulação do materialismo histórico desenvolve-se no corpo da crítica às várias manifestações ideológicas de maior consistência que disputavam, então, a consciência da sociedade germânica, às vésperas de uma revolução democrático-burguesa. A crítica dirige-se a um elenco que vai de Hegel a Stirner. A parte mais importante é a inicial, dedicada a Feuerbach. O rompimento com este se dá sob o argumento do caráter abstrato de sua antropologia filosófica. O homem, para Feuerbach, é ser genérico natural, supra-histórico, e não ser social determinado pela história das relações sociais por ele próprio criadas. Daí o caráter contemplativo do materialismo feuerbachiano, quando o proletariado carecia de ideias que o levassem à prática revolucionária da luta de classes. Uma síntese dessa argumentação encontra-se nas *Teses sobre Feuerbach*, escritas por Marx como anotações para uso pessoal e publicadas por Engels em 1888” (GORENDER, 2013, p. 21).

De mais a mais, como proposto e anunciado no início deste capítulo, deixaremos Feuerbach de lado por um momento e passemos agora, então, para nossa análise das “sutilezas metafísicas do capital”. O diálogo com Feuerbach ficará para o próximo capítulo. Aqui, novamente, assim como nos capítulos anteriores, achamos que Aristóteles e Hegel poderão contribuir de forma decisiva para essa discussão. Mas, vejamos o que Marx tem a afirmar sobre as “sutilezas metafísicas do capital” ou, melhor, sobre a “substância do capital”.

No primeiro capítulo de *O Capital*, sobre a mercadoria e o dinheiro, Marx pergunta-se pela “substância do valor”. Vimos, no primeiro capítulo deste trabalho, assim como podemos notar no próprio texto de Marx, que “a substância do valor” é o trabalho humano ou, ainda, o *trabalho humano abstrato*: *quantum* de trabalho socialmente necessário para a produção de uma mercadoria. Esse último, por sua vez, embora possua sua origem no trabalho humano concreto - do contrário, teríamos uma análise idealista e não materialista dessa questão, uma vez que nenhum trabalho abstrato pode existir sem ser portado por um produto do trabalho humano concreto -, passa a exercer, no modo de produção capitalista ou de mercadorias, sob a forma *valor* e “valor de troca”, na forma mercadoria-dinheiro, o papel determinante. Ou seja, a mercadoria-dinheiro passa a exercer o domínio e o controle sobre os mais distintos trabalhos concretos que “lhe deram vida”. O valor de troca, na relação de produção de mercadorias, ou seja, no capitalismo, passa a possuir o papel determinante e sobrepõe-se aos valores de uso, à natureza e à humanidade: a mudança de função do dinheiro, passando de meio (M-D-M) para fim (D-M-D), é o que torna possível que o dinheiro se torne Capital (D-M-D'), como veremos adiante.

O *trabalho humano abstrato*, diferentemente do trabalho concreto, não compreende um trabalho de tipo “individual”, como os mais diversos trabalhos concretos, por exemplo, mas manifesta-se de tipo “igual”. O valor de uma mercadoria não é determinado por meio do dispêndio de sangue, cérebro, músculos e nervos, no sentido fisiológico, de um “único indivíduo” ou “indivíduo privado” apenas. Para Marx, “o concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, isto é, unidade do diverso” (MARX, 1982, p. 14), ou seja, o valor de troca de uma mercadoria não é algo inerente apenas à mercadoria, uma vez que depende do tempo de trabalho socialmente necessário num determinado momento histórico, ou ainda, depende do desenvolvimento das forças produtivas, da

produtividade e qualidade técnica do trabalho, etc. Apesar de não ser ontologicamente inerente à mercadoria, por outro lado, é objetivamente determinado, independentemente da vontade individual. O *trabalho humano abstrato* compreende uma sutileza de tipo “metafísica” e, portanto, diz respeito à “*substância do valor*” que, mesmo não podendo existir sem trabalho concreto, ser objetiva e quantitativamente determinável simultaneamente, é um produto puramente social. Por isso, Marx define o valor como uma *relação social*. Contudo, uma relação social *estranhada, reificada*, já que as relações entre coisas aparecem como relações entre pessoas e as relações entre pessoas aparecem como relação entre coisas, como procura demonstrar e descrever à medida que desenvolve sua análise sobre o valor e o modo de produção de mercadorias. Somente após uma análise da forma lógica do valor é que Marx, então, passará para uma análise lógica do capital, ou antes, para uma análise da *valorização do valor*, do “valor que valoriza a si mesmo”, tal como “Deus” ou a “substância primeira” da metafísica e da teologia, que é *causa de si mesma, em-si e para-si*.

5.3 Dinheiro enquanto mercadoria e dinheiro enquanto capital.

Assim sendo, antes de passarmos para a análise do capital propriamente dito e de suas “sutilezas metafísicas”, retomemos algumas considerações de Marx sobre o dinheiro, uma vez que é tomado tanto pelo vulgo como pela economia política como sendo também “capital”.

Como vimos nos primeiros capítulos de nossa tese e como também podemos observar no próprio texto de Marx: “Quando, já do início da análise do valor, nos últimos decênios do século XVII, conclui-se que o dinheiro era mercadoria, tal conhecimento dava seus primeiros passos” (MARX, 2013, p.167). Porém, prossegue Marx: “A dificuldade não está em compreender que o dinheiro é mercadoria, mas em descobrir como, porque e por quais meios a mercadoria é dinheiro” (MARX, 2013, p.167). Acrescentemos a isso, agora, a dificuldade de compreender como, porque e por quais meios o dinheiro se torna capital.

Após Marx analisar e descrever a “forma lógica” da mercadoria e do dinheiro no capítulo primeiro de *O Capital* - capítulo que, segundo o próprio autor, exigiu-lhe árdua revisão antes de sua publicação -, nos capítulos dois e três, avança para uma

apresentação e exposição do “conteúdo histórico” das origens do dinheiro. No segundo capítulo, alerta para o equívoco de alguns autores e personagens históricos importantes, como John Locke, por exemplo, que considerava “o valor do dinheiro”, ou melhor, do ouro e da prata, uma “valor imaginário” ⁹³. No capítulo três, em específico, em que trata dessa origem histórica do dinheiro como medida de valor para a circulação de mercadorias, escreve Marx, parecendo retomar e complementar sua crítica ao raciocínio elaborado no primeiro capítulo sobre a análise do valor iniciada em seu debate com Aristóteles:

As mercadorias não se tornam comensuráveis por meio do dinheiro. Ao contrário, é pelo fato de todas as mercadorias, como valores, serem trabalho humano objetivado e, assim, serem por si mesmas, comensuráveis entre si, que elas podem medir conjuntamente seus valores na mesma mercadoria específica e, desse modo, convertê-la em sua medida conjunta de valor, isto é, em dinheiro. O dinheiro como medida de valor, é a forma necessária de manifestação da medida imanente de valor das mercadorias: o tempo de trabalho (MARX, 2013, p.169).

Para não perdermos tempo em análises já feitas nos capítulos iniciais deste trabalho, evitando reflexões repetidas, destaquemos o essencial dessa passagem para que possamos avançar em nosso objetivo. Como vemos, o dinheiro é ou representa, segundo Marx, *tempo de trabalho*, ou, como especifica o autor: “a forma necessária de manifestação da medida imanente de valor das mercadorias” (MARX, 2013, p. 169). Os “*signos*” ou “*sinais*” conferiram-lhe, historicamente, sua “*aparência estranha*” que, como já destacado nos primeiros capítulos, acabou mais por ocultar do que revelar essa verdade ou *relação social*. Assim sendo, Marx, em *O Capital*, procura enfatizar que o dinheiro não é apenas mero “símbolo do valor”, mas, na verdade, “simboliza” ou representa, em essência, *tempo de trabalho*.

Portanto, se dinheiro é ou representa tempo de trabalho, o capital, por sua vez, também é ou representa *tempo de trabalho*, porém, “tempo de trabalho humano acumulado”. Marx, em outros momentos de *O Capital*, também descreverá o capital como sendo “trabalho morto” acumulado que, como veremos, como produto do trabalho alienado e fruto do *estranhamento*, assombrará e submeterá o “trabalho vivo” a uma brutal e agonizante situação. Mas, voltemos nossa análise para as

⁹³ Locke afirma: “O consenso geral entre os homens conferiu um valor imaginário à prata, em razão de suas qualidades, que a tornam adequada a servir como dinheiro” (LOCKE, apud, MARX, 2013, p.165).

sutilezas metafísicas do dinheiro, presentes na seção 2 de *O Capital*, antes de avançarmos para as sutilezas metafísicas do capital propriamente dito.

O dinheiro, em seu curso histórico, é analisado por Marx, em suas mais diferentes manifestações, em *O Capital*: 1) Como medida dos valores; 2) Como meio de circulação; e 3) Como moeda e “signo do valor”. Além desses três pontos ou momentos em que Marx procura descrever sobre o curso histórico do dinheiro, outras três características são analisadas, aprofundadas e descritas pelo autor: 1) a do dinheiro como fim para entesouramento; 2) como meio de pagamento; e 3) como “Dinheiro Mundial”.

A função do dinheiro, que, para fins de simplificação, Marx propõe pressupor sempre o ouro, que, na época, ainda era considerado o “equivalente geral dominante” e primeira mercadoria a conquistar a forma de “dinheiro mundial”, “é de fornecer ao mundo das mercadorias o material de sua expressão de valor ou de representar os valores das mercadorias como grandezas de mesmo denominador, qualitativamente iguais e quantitativamente comparáveis” (MARX, 2013, p.169). Por isso, Marx procura analisar, em um primeiro momento, a função do dinheiro como o de “*medida universal dos valores*” (MARX, 2013, p.169). O ouro ou a mercadoria-dinheiro, como nos descreve Marx, em *O Capital*, é medida de valor por ser ou por compreender “*a encarnação social do trabalho humano*” (MARX, 2013, p.172).

Marx, todavia, ainda nos chama a atenção, em sua análise do dinheiro ou da circulação de mercadorias, para as diferenças entre a forma valor, a forma dinheiro e a forma preço, sendo essas duas últimas *formas ou manifestações fenomênicas do valor (conceito nosso) ou de expressão de valor (conceito de Marx)*.

Ao mesmo tempo que analisa, ainda, mais algumas sutilezas metafísicas da mercadoria dinheiro, na seção II de *O Capital*, Marx inicia, então, o processo de introdução dos elementos históricos. Devido ao “recorte temático” de nossa pesquisa, para que busquemos seguir avançando com nosso problema e nossa análise sobre as *sutilezas metafísicas do capital*, os elementos mais lógicos filosóficos acabaram inevitavelmente se sobressaindo sobre os elementos históricos. Procuraremos remediar esse problema nas considerações finais de nosso trabalho.

5.4 Forma simples e forma geral do capital.

De mais a mais, são bastante conhecidas as fórmulas analisadas por Marx acerca das “metamorfoses” pelas quais a mercadoria irá passar em seu processo de circulação. Sua forma básica inicia-se com a forma M-D-M (mercadoria-dinheiro-mercadoria), que compreende a síntese de outras formas básicas, as quais, unidas, se completam, como: M-M (troca de mercadoria por mercadoria), M-D (troca de mercadoria por dinheiro) e D-M (troca de dinheiro por mercadoria). Nessa última, segundo Marx: “Trata-se de um processo bilateral: do polo do possuidor de mercadorias é venda; do polo do possuidor de dinheiro, compra. Ou, em outras palavras, venda é compra, e M-D é igual a D-M” (MARX, 2013, p.182). Como diria Quesnay e como ironiza Marx, em *O Capital*: “vender é comprar”. Assim sendo, segundo Marx, em uma relação econômica, cujos sujeitos são possuidores de mercadorias:

[...] cada um só apropria o produto do trabalho alheio na medida em que aliena [*entfremden*] seu próprio produto [...] o ouro é nas mãos de cada possuidor de mercadorias, a figura alienada [*entäusserte*] de sua mercadoria alienada [*verausseren*], o produto da venda ou da primeira metamorfose das mercadorias M-D (MARX, 2013, p.182-183).

Em seguida, ao analisar a forma simples de circulação M-D-M na sua forma inversa, ou seja, na forma D-M-D, Marx procura destacar que se trata, aqui, apenas de tautologia e que a “forma econômica” é praticamente a mesma da forma M-D-M, “[...] o que realmente diferencia entre si os dois ciclos M-D-M e D-M-D é a ordem invertida de sucessão das mesmas fases antitéticas de circulação” (MARX, 2013, 225). Contudo, como já demonstrado, trata-se de uma tautologia e nenhuma dessas formas representa, ainda, a forma final do capital. A forma D-M-D, embora tenha o dinheiro como começo e como fim, representa apenas a circulação do dinheiro como mero dinheiro. É somente com a forma D-M-D’ que, além de se ter o dinheiro como começo e fim do processo, tem-se a circulação do dinheiro como capital.

Após analisar a metamorfoses da mercadoria e do dinheiro como “meios de circulação”, faz destacar Marx sobre o desenvolvimento histórico do dinheiro enquanto “meio de pagamento”:

[...] quando a produção de mercadorias atingiu certo grau de desenvolvimento, a função do dinheiro como meio de pagamento ultrapassa a esfera da circulação das mercadorias. Ele se torna a mercadoria universal dos contratos. Rendas, impostos etc. deixam de

ser fornecidos *inatura* e se tornam pagamentos em dinheiro” (MARX, 2013, p. 214, grifos nosso).

Somente após descrever a *forma lógica* de movimento e transformação da mercadoria em dinheiro e do dinheiro em mercadoria, no início da primeira seção, como já destacado anteriormente, é que Marx apresenta uma exposição do *curso histórico* do dinheiro, do ouro ou dinheiro metálico até a sua metamorfose ou conversão para “cédulas de dinheiro” e, finalmente, a sua conversão em capital, cuja forma simples se conhece por D-D’ (“dinheiro que cria dinheiro” ou “mais dinheiro”)⁹⁴. Tal fórmula esconde ou apresenta algumas sutilezas, as quais Marx, mais uma vez, com a ajuda de Aristóteles, procura desmistificar e combater em sua análise.

Assim como, na análise do dinheiro e do *valor*, presentes na primeira seção de *O Capital*, Marx, na segunda seção da obra, em que descreve a transformação do dinheiro em capital, mais uma vez, resgata Aristóteles, “o grande estudioso que pela primeira vez analisou a forma valor” (MARX, 2013, p. 135); também, teria sido o grande estudioso que, pela primeira vez, analisou, ainda que com suas limitações, a forma do capital, colocando-se a criticá-la. Para Marx, Aristóteles parece ser mais crítico e estar mais avançado que alguns modernos e, possivelmente, mais próximo da elaboração de uma “ciência econômica” propriamente dita do que a economia política moderna e seu neomercantilismo ou “crematística moderna”⁹⁵. De acordo com Marx e sua crítica, a “ciência” ou “arte de enriquecer” do capital assemelha-se muito à “ciência” ou “arte de enriquecer” da *Crematística*, observada e combatida por Aristóteles em sua *Política* e que Marx fará questão de destacar em uma longa, porém, importante nota de rodapé de *O Capital*:

⁹⁴ “D-D’, dinheiro que cria dinheiro – *Money which begets Money* – é a descrição do capital na boca de seus primeiros intérpretes, os mercantilistas” (MARX, 2013, p. 231).

⁹⁵ “Platão e Aristóteles já haviam detectado uma contradição fundamental entre a *oikonomia* e a crematística: uma sendo geradora de bem-viver e outra preocupada exclusivamente com o acúmulo de dinheiro. Também Hegel, à sua maneira, demonstrou que, tendencialmente, a sociedade moderna se contrapõe à vida humana e à natureza. Mas foi Marx o primeiro a demonstrar como a lógica do valor, própria da dinâmica produtiva capitalista, instrumentaliza e tende a destruir tanto os seres humanos quanto a natureza. Interessada unicamente na produção de mais-valia, a dinâmica capitalista não se importa em deixar para trás escombros de destruição ambiental e crescente pobreza humana. A lógica da valorização do valor, estaria, portanto, na base de nossa relação alienada com a natureza. A superação dessa tendência implicaria uma transformação revolucionária da própria estrutura da sociedade capitalista, a partir de uma práxis sustentada pela aliança entre as vítimas humanas desse processo no contexto de uma reconciliação com a natureza” (SCHMIED-KOWARZIK, 2021, p. 390).

Aristóteles opõe a economia à crematística, partindo da economia. Por ser a arte do ganho, ela se limita à obtenção daquilo que é necessário à vida e dos bens úteis seja à casa ou ao Estado. “A verdadeira riqueza (*ô Āljqinòv ploútov*) consiste em tais valores de uso, pois a quantidade desses bens suficiente para garantir uma boa vida não é ilimitada. Existe, no entanto, uma segunda arte do ganho, que devemos chamar, de preferência e com razão, de crematística, e para esta última parece não haver qualquer limite à riqueza e às posses. O comércio de mercadorias” (*d kapjlika* significa, literalmente, comércio varejista, e Aristóteles toma essa forma porque nela predominam os valores de uso) “pertence por natureza não à crematística, pois aqui a troca se dá apenas em relação ao que lhes é necessário (ao comprador e ao vendedor)”, razão pela qual, continua ele, o escambo foi a forma original do comércio de mercadorias, mas com sua expansão surgiu necessariamente o dinheiro. Com a invenção do dinheiro, o escambo teve necessariamente de se desenvolver em *kapjlika*, em comércio de mercadorias, e este, em contradição com sua tendência original, desenvolveu-se em crematística, na arte de fazer dinheiro. Ora, a crematística se distingue da economia pelo fato de que, “para ela, a circulação é a fonte da riqueza (*poijtikb crjmátwn [...] dià crjmátwn metabolov*). E ela parece girar em torno do dinheiro, pois este é o início e o fim desse tipo de troca (*tò gàr nómisma stoiceíon kai pérav tov Āllagov Ēstín*), de modo que a riqueza, tal como a crematística se esforça por obter, é *ilimitada*. Assim como toda arte que não é um meio para um fim, mas um fim em si mesmo, é ilimitada em seus esforços, pois busca sempre se aproximar cada vez mais de seu objetivo último, ao passo que as artes que buscam apenas a consecução de meios para um fim não são ilimitadas, pois o próprio fim almejado impõe-lhes seus limites, assim também, para a crematística, não há qualquer limite a seu objetivo último, que é o enriquecimento absoluto. A economia, e não a crematística, tem um limite [...] a primeira tem como finalidade algo distinto do dinheiro; a segunda visa ao aumento deste último [...]. A confusão entre essas duas formas, que se sobrepõem uma à outra, faz com que alguns concebam como fim último da economia a conservação e o aumento do dinheiro ao infinito”, Aristóteles, *De Rep.* [Política], cit., livro I, c. 8, 9 passim (MARX, 2013, p.228-229).

Como podemos observar, Marx não se limita a apresentar uma crítica à teoria do valor de Aristóteles, partindo das próprias posições aristotélicas, como encontramos no primeiro capítulo sobre a mercadoria, em que busca descrever e analisar a “substância do valor”. Marx irá apoiar-se, inclusive, na crítica aristotélica da *crematística* para a elaboração de sua crítica da economia política e do capital, distinguindo a “ciência ou arte da crematística” da “ciência econômica” propriamente dita⁹⁶. Assim sendo, o que Marx destaca, na verdade, é que tal qual ou de modo análogo à *crematística* é o movimento do capital, ou seja, *ilimitado*, tendo, por

⁹⁶ Tal identidade e acordo de Marx com a crítica da *crematística* de Aristóteles acabou por fazer com que economistas e ideólogos burgueses recorressem à crítica da teoria marxista como sendo uma “teoria aristotélica da economia”.

objetivo, o dinheiro como *um fim em si mesmo*. Isso é algo que praticamente todos os economistas modernos, entre eles, Adam Smith e Ricardo, ao qual Marx dedicará maior espaço para sua crítica em *O Capital*, não se importaram em analisar ou criticar. Na verdade, ao contrário, o que se vê nascer na modernidade é uma espécie de “nova crematística” ou “neomercantilismo”, como define Marx em *O Capital*, ao invés de uma “ciência econômica” propriamente. Nesse sentido, o protestantismo, como indica Marx em nota, acaba sendo a religião que mais se adequa ao desenvolvimento de um culto da “riqueza abstrata”, na sua “pureza”, em contraposição à “imagem da riqueza” ou à “riqueza na sua forma ordinária e natural” dos valores de usos.

Assim como Aristóteles, Adam Smith e Ricardo serão criticados por Marx em *O Capital* a partir de uma crítica dialética, ou seja, a partir de suas próprias teorias ou posições, das suas mais firmes e sólidas análises científicas, incorporando criticamente parte delas, como as categorias de *substância* e da teoria do *valor trabalho*, por exemplo. Aliás, essa parece ser uma postura que perpassa a obra de Marx: ele apresenta muitos pontos em acordo com alguns autores, os quais critica. Aristóteles, Smith e Ricardo são alguns desses, os quais exercerão inegável influência e contribuição para suas análises, colaborando, como pretendemos demonstrar, para as conclusões de Marx acerca do trabalho enquanto *substância do valor* e, por sua vez, *substância do capital*.

O uso abusivo em alguns momentos do texto de alguns termos da metafísica aristotélica, como já comentamos e que é destacado pelo próprio Marx, em um de seus pós-fácios de *O Capital*, custará de seus críticos a acusação de “*tratar a economia metafisicamente*” (MARX, 2013, p. 88). Sua teoria do *mais-valor*, por exemplo, o pesadelo dos economistas burgueses, foi considerada por como uma “teoria aristotélica”, segundo Althusser. Mas, na verdade, tal impressão ocorre devido ao fato da própria economia política moderna e à metafísica possuírem muitas coisas em comum⁹⁷. Marx, inclusive, de maneira irônica, procura apenas

⁹⁷ Sobre a utilização da metafísica e suas categorias para análise da economia política, o professor Hans-Georg Fliksinger, em seu artigo *Crítica e Metafísica, o legado filosófico de Karl Marx (2017)*, esclarece sobre essa questão aparentemente paradoxal e contraditória. Escreve ele, por exemplo: “Analisar uma forma elementar é possível? Sim, mostrando o essencial que se esconde na aparência... Assim, Marx acredita poder salvar a função crítica da argumentação metafísica sem sucumbir ao seu gesto afirmativo. Querendo conciliar o caráter afirmativo da exposição metafísica com a legitimação da crítica social, Marx encontra uma solução tanto simples quanto sutil. Ele faz do mal um bem e decide tomar o auto-entendimento da sociedade capitalista ao pé da letra. Para ele, o predicado capitalista aponta ao fio condutor da construção dessa sociedade, que se vê comprometida

demonstrar esse fato. Contudo, unicamente, contrapõe-se à fantasmagórica e mistificada forma valor e seu movimento de “valorização de si mesmo” ou de “valorização do valor”. Nas mãos de Marx, a metafísica passa por uma profunda crítica e mudança, de maneira que se converte em dialética. Para o filósofo, o caráter teológico da “velha metafísica” deve ser distinguido e separado de seu caráter científico, o qual Marx parece entender ter seu valor e ser necessário preservar⁹⁸. Por isso, também é possível, como alguns pensadores marxistas fizeram observar, como Lucaks⁹⁹, defendermos a tese da existência de uma ontologia no pensamento e na crítica filosófica de Marx em *O Capital*.

O problema do *valor* e seu movimento de “valorização de si mesmo”, como nos mostra Marx, em *O Capital*, historicamente, é observado, analisado e problematizado pela primeira vez por Aristóteles; posteriormente, vemos a usura ser adotada e defendida como “teoria” e “praxis econômica” pelos mercantilistas e, por fim, como “ciência econômica” pela economia política moderna¹⁰⁰. A crítica de Marx à economia política moderna pretende demonstrar até que ponto ela desenvolveu um trabalho verdadeiramente científico¹⁰¹ e em que ponto ela acabou não apenas por

com a ordem, isto é, o logos nela inscrito pelo capital. O título do livro *O Capital* expressa essa perspectiva, dando a entender que a exposição precisa apenas acompanhar as etapas da concretização do capital como se fosse o princípio metafísico e único fio condutor da ordem social. Essa ficção, que leva ao uso exclusivo da linguagem econômica, toma a sociedade como mero epifenômeno da lógica do capital. A necessidade de “falar a linguagem metafísica” quando se trata de apresentar o espírito da economia capitalista confronta-nos com uma experiência inesperada. A fixação na conceituação econômica aborda apenas partes da realidade social que são quantificáveis e calculáveis, deixando outras fora de seu alcance” (FLIKINGER, 2017, p.116).

⁹⁸ “[...] na análise das formas econômicas não podemos nos servir de microscópio nem de reagentes químicos. A força da abstração [*Abstraktionskraft*] deve substituir-se a ambos” (MARX, 2013, p.78).

⁹⁹ Aqui nos referíamos ao filósofo húngaro e à sua obra *Para uma ontologia do Ser Social*.

¹⁰⁰ Bentham, um dos mais vulgares economistas burgueses que procura se passar por um “homem de ciência”, possui como um de seus trabalhos mais emblemáticos uma obra intitulada “*Em defesa da Usura*” (1787).

¹⁰¹ Dussel faz uma ótima análise do significado de ciência para Marx (cf. Dussel, 1988, p. 285 ss). “Para Marx, la ciencia se opone al fetichismo, que va em aumento desde la economia clásica, pasando por la economia vulgar y la apologética, hasta culminar em su “forma professoral [...]”. “Se entiende lo que es para Marx “ciencia” cuando critica a aquellos que al intentar realizarla caen em confusiones. Esencialmente, Marx critica como “seudo” ciencia la de los clásicos (Smith, Ricardo, etc.) porque no desarrollan” adecuadamente los conceptos que tratan, porque se “saltan” categorías o momentos, porque caen em contradicciones [...] Caen em la no-ciencia, no por demasiada abstracción, sino por falta de la abstracción adecuada (1002, 9ss.; II, 342ss) No-ciencia es caer em contradicciones [...] [“Para Marx, a ciência se opõe ao fetichismo, que vai crescendo desde a economia clássica, passando pela economia vulgar e pela apologética, até culminar na sua “forma professoral [...]”. “Você entende o que “ciência” significa para Marx quando ele critica aqueles que, ao tentarem realizá-la, caem na confusão. Essencialmente, Marx critica a dos clássicos (Smith, Ricardo, etc.) como “pseudo” ciência porque não desenvolvem adequadamente os conceitos de que tratam, porque “pulam” categorías ou momentos, porque caem em contradiccões [...] Eles caem na não-ciência, não por causa de muita abstração, mas por falta de abstração adequada (1002, 9ss.; II, 342ss.) A não-ciência é cair em contradiccões [...]] (DUSSEL, 2013, p.289, Tradução nossa). “Para

desviar-se desse caminho, mas por opor-se a ele. Uma das questões centrais a ser problematizada por Marx, em *O Capital*, e que a economia política moderna, em seu início, buscou esquivar-se de resolver e, posteriormente, de defender, é a de que o *valor* (ou dinheiro, para fins de “ilustração” e simplificação), ao passar constantemente de uma forma a outra, sem se perder em seu movimento¹⁰², “transforma-se no sujeito automático do processo” (MARX, 2013, p.230).

A forma enigmática D-D' é, na verdade, uma forma abreviada da fórmula D-M-D', “de modo que seu resultado se apresenta sem mediação ou, dito em estilo lapidar, com D-D', dinheiro que é igual a mais dinheiro, ou valor que é maior do que ele mesmo”. (MARX, 2013, p.231, grifo nosso). Porém, como nos demonstra Marx, “D-M-D' é a fórmula geral do capital tal como ele aparece imediatamente na esfera da circulação” (MARX, 2013, p. 231). Mas essa trindade (D-M-D')¹⁰³, que constitui a fórmula geral do capital na esfera da circulação, possui algumas contradições, as quais Marx busca explorar, por exemplo, a de que: como pode nascer mais-valor ou lucro na esfera da circulação, uma vez que, para Marx, ela não compreende a fonte originária do *valor* nem do *mais-valor* e, portanto, não é capaz de criar nem um, nem outro. Contudo, a esfera da circulação compreende, ao mesmo tempo e de modo paradoxal, um espaço e momento necessário para sua realização¹⁰⁴. A contradição principal da esfera da circulação é a de que: se oferta e demanda são ou fossem determinadas e “igualadas” pelas “leis naturais do mercado”, em que tanto comprador como ganhador podem “igualmente ganhar”, como pode ser possível o “lucro”? Isso, em hipótese e mesmo na prática, pode até ocorrer no que diz respeito a

Marx, entonces, y adelantándonos unos años: “Toda ciência seria supérflua se la forma fenomênica (*Erscheinungsform*) y la esencia de la cosa coincidieran inmediatamente” [“Para Marx, então, e avançando alguns anos: “Toda ciência seria supérflua se a forma fenomenal (*Erscheinungsform*) e a essência da coisa coincidissem imediatamente”] (MARX, *apud*, DUSSEL, 2013, p.289, Tradução nossa).

¹⁰² D-M-D'

¹⁰³ “Se na circulação simples o valor das mercadorias atinge no máximo uma forma independente em relação a seus valores de uso, aqui ele se apresenta, de repente, como uma substância em processo, que move a si mesma e para a qual mercadorias e dinheiro não são mais do que meras formas. E mais ainda. Em vez de representar relações de mercadorias, ele agora entra, por assim dizer, numa relação privada consigo mesmo. Como valor original, ele se diferencia de si mesmo como mais-valor, tal como Deus Pai se diferencia de si mesmo como Deus Filho, sendo ambos da mesma idade e constituindo, na verdade, uma única pessoa, pois é apenas por meio do mais-valor de £10 que as £100 adiantadas se tornam capital, e, assim que isso ocorre, assim que é gerado o filho e, por meio do filho, o pai, desaparece sua diferença e eles são apenas um, £110” (MARX, 2013 230).

¹⁰⁴ “Da troca de equivalente não resulta mais valor, e tampouco da troca de não equivalentes resulta mais-valor. A circulação ou a troca de mercadorias não cria valor nenhum” (MARX, 2013, p.238).

valores de uso, mas não no que diz respeito ao valor de troca. Isso porque, em relação a isso, “*Dove è egualità non è lucro*”¹⁰⁵.

De mais a mais, voltemos agora nossa atenção para o elemento ou *mercadoria mediadora* do movimento ou fórmula geral do capital na esfera da circulação, ou seja, no mercado - (D-M*-D') - para avançarmos com nossa discussão. Isso porque é exatamente essa “mercadoria”, e não o dinheiro, a fonte ou origem não apenas de novos valores de uso, mas de valor, e não apenas de *valor*, mas de *mais-valor*. Contudo, não se trata de uma mercadoria qualquer, mas de uma mercadoria única e exclusiva. Única, pois só ela é capaz de criar *valor*, exclusiva, pois nenhuma outra mercadoria, a não ser ela, é capaz de tal “milagre”. Essa mercadoria, ou *substância*, para já nos anteciparmos, chama-se *força de trabalho*¹⁰⁶.

5.5 Força de trabalho enquanto *potentia* [potência] e força de trabalho em *actu* [ato].

Ao nos debruçarmos sobre uma análise das *sutilezas metafísicas da mercadoria força de trabalho*, encontraremos Marx, mais uma vez, a recorrer à terminologia da metafísica aristotélica, para “incômodo de seus críticos”. Dessa vez, os conceitos que irá tomar emprestado de Aristóteles são os conceitos de *ato* e *potência*. Ambos os conceitos são utilizados também para a descrição das *potencialidades* e da *objetividade do trabalho*, algo que descreve e explora no início do capítulo 5 e da Seção III de *O Capital*.

Contudo, antes de avançarmos, é preciso que haja clareza de que a conversão da força de trabalho em mercadoria e a sua venda “livre” no mercado são exatamente o que caracteriza a época capitalista do modo de produção de mercadorias. Somente após essa conversão é que, segundo Marx, todos os produtos do trabalho passam a se tornar de fato mercadorias. Nesse sentido, a

¹⁰⁵ “Onde há igualdade, não há lucro” (Galiani, *Della moneta*, cit., t. IV, p. 244. apud MARX, *O Capital*, 2013, p. 233).

¹⁰⁶ “Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera da circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho” (MARX, 2013, p. 242).

conversão da força de trabalho em força de trabalho “livre” leva as marcas da história, praticamente não existindo ou, então, sendo ela uma forma não dominante em qualquer outra época anterior. Contudo, para fins de resolução dos problemas específicos que, nesta tese, buscamos resolver, seremos obrigados a “abstrair”, infelizmente, muitos elementos históricos, sendo impelidos a fazer ressaltar os elementos lógicos e as sutilezas metafísicas que Marx procura destacar ao longo de suas análises e de sua exposição. É possível que tal abordagem resulte em críticas, por parecer uma análise pautada em um tipo de “materialismo abstrato” ou “a-histórico”, tal qual Marx, inclusive, teria criticado em relação ao velho materialismo, incluindo o de Feuerbach. Por isso, alertamos que estamos conscientes de que tal impressão poderá ocorrer devido ao recorte temático que, aqui, para fins de estudo e análise, somos obrigados a fazer.

Demais a mais, vejamos como Marx utiliza-se das categorias aristotélicas para análise da força de trabalho, do processo de trabalho e do processo de valorização. Escreve ele, abrindo a seção III de O Capital:

A utilização da força de trabalho é o próprio trabalho. O comprador da força de trabalho a consome fazendo com que seu vendedor trabalhe. Desse modo, este último se torna *actu* [em ato] aquilo que antes ele era apenas *potentia* [em potência], a saber, força de trabalho em ação, trabalhador. Para incorporar seu trabalho em mercadorias, ele tem de incorporá-lo, antes de mais nada, em valores de uso, isto é, em coisas que sirvam à satisfação de necessidades de algum tipo (MARX, 2013, p.255).

Como podemos observar, Marx descreve a força de trabalho como uma *potentia* [potência], tal como Aristóteles, de forma análoga, realiza suas análises sobre as “sutilezas metafísicas do ser” ou da “substância”. A força de trabalho, justamente por ter se convertido em mercadoria com o advento do modo de produção capitalista, ocupa, na filosofia de Marx, um papel central. É ela a *potentia [humana]* criadora, capaz de transformar o mundo real, ou seja, a natureza, que, por sua vez, também compreende uma outra *potentia*, também criadora, porém, uma *potentia natural [Naturmacht]*. Não que a *potentia humana* [força de trabalho] não seja uma *potentia* também de ordem natural¹⁰⁷, como Marx procura destacar, com

¹⁰⁷ Marx não apenas reforça essa ideia no próprio Capital, como, também, irá retomá-la em sua *Crítica ao Programa de Gotha (1875)*, em que, em polêmica com Lassale e seus discípulos, procura combater a confusão teórica e o retrocesso programático do Partido Social da Alemanha em seu “congresso de unificação”. Dentre as confusões teóricas dos lassaleanos, estava a ideia de que “o

algumas diferenças entre elas bastante importantes. Existe uma diferença na forma como uma e outra potência se realizam; porém, no processo de trabalho, ambas acabam por realizar as potências latentes em ambas. O trabalho, que como enfatiza Marx, no primeiro capítulo de *O Capital* e também em seu 5º capítulo, é, antes de tudo, “um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza” (MARX, 2013, p. 255). Assim sendo, a *potentia* humana [força de trabalho], ao entrar em ação [ato], agindo sobre uma outra *potentia* externa [natureza], desenvolve as potências nesta que se fazem latentes, realizando-as e transformando-as. Mas, como bom dialético, Marx faz observar algo muito importante: “Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2013, p. 255). Ou seja, a força de trabalho, enquanto uma *potentia* [humana], modifica a natureza da própria natureza, o que significa que a natureza, ao se modificar ou ser transformada pelo trabalho, embora não deixe de continuar sua existência como um elemento material, real, natural, concreto, passa a ganhar elementos também “sobrenaturais”, ou melhor, exclusivamente humanos.

Para descrever as diferenças existentes entre a *potentia humana* e a *potentia natural*, assim como o processo de relação metabólica entre Homem e Natureza¹⁰⁸, Marx levou alguns bons anos de estudos e reflexões para elaboração e conclusão de suas teses, os quais não se limitam apenas ao uso de “categorias aristotélicas”, mas a reflexões que possuem sua origem nas primeiras reflexões do jovem Marx, em que, em suas *Teses sobre Feuerbach* (1845), procurava ajustar seu método de análise a partir da crítica feuerbachiana, em especial, sobre o conceito de *práxis*. Na Tese 5 de suas *Teses*, encontramos:

trabalho é a fonte de toda a riqueza”. Contra essa ideia escreve Marx: “O trabalho não é a fonte de toda a riqueza. A natureza é igualmente a fonte dos valores de uso (e é bem nisso que consiste a riqueza material!) tanto quanto o trabalho que, em si mesmo, é apenas a manifestação de uma força natural, a força de trabalho humana” (MARX, *Crítica ao Programa de Gotha*, 2001 p.94).

¹⁰⁸ A esse respeito, Schmied-Kowarzik, em seu trabalho, intitulado *A relação dialética do homem com a natureza*, por exemplo, apresenta a seguinte contribuição: “Em todos os escritos de Marx, há uma contínua preocupação no sentido de sublinhar o ser inserido da vida humana na natureza, o qual não vê suspenso nem mesmo pelo crescente domínio da natureza, adquirindo apenas outras feições. Por isso, a determinação dos objetivos da práxis social em uma sociedade socialista não pode repousar na libertação em relação à natureza, senão, muito pelo contrário, sua tarefa é a de configurar conscientemente a inabdicável troca metabólica dos homens com a natureza, algo que, já implicado aí seu autorreconhecimento como força da natureza, exige sua inserção consciente na concatenação viva da natureza” (SCHMIED-KOWARZIK, 2019, p.84).

Feuerbach, não satisfeito com o *pensar abstrato*, quer a *contemplação*, mas ele não compreende a sensualidade (*Sinnlichkeit*) como atividade *prática*, humano sensível (*pratische menschlich-sinnliche Tätigkeit*) (MARX, 2007, p.28).

Em *O Capital*, é possível observar como Marx procura reforçar e desenvolver esta tese no capítulo 5, em sua análise sobre a força de trabalho e o processo de trabalho e de valorização. Escreve Marx, procurando descrever a diferença entre o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto um resultado que já existia idealmente (MARX, 2013, p.255-56).

Nessa passagem de *O Capital*, encontramos um exemplo ou elemento que contribui para uma compreensão do que, em verdade, representa a prática ou *práxis* para Marx, assim como uma análise que vai de encontro com a crítica de Marx a Feuerbach, em sua Tese 5. Não se trata de uma “prática instintiva”, “natural”, mas de uma “prática racional”, pautada *a-priori* pelo pensamento. Evidentemente que, nas relações de produção de mercadorias, no capitalismo, tal “prática racional” se opõe a uma prática racional real, de fato. Entretanto, a *práxis*, no contexto aqui apresentado e analisado, compreende, em síntese, o lado ativo da ideia ou do idealismo que Marx busca preservar e destacar; a possibilidade concreta de conversão da ideia em matéria, da objetivação e materialização do pensamento, em que a natureza, a *sensualidade (Sinnlichkeit)* convertem-se e passam a ser, também, “atividade *prática*, humano sensível (*pratische menschlich-sinnliche Tätigkeit*)”.

5.6 O trabalho como *substância* do capital.

Um autor que bem faz destacar a questão ou problema da *substância* em Marx é José Arthur Giannotti. Em suas *Considerações sobre o método* (2013), o professor emérito do departamento de filosofia da USP parece ter compreendido, assim como nós, aqui, estamos procurando destacar, a importância da categoria de substância para que se possa conhecer em profundidade a análise e crítica filosófica que Marx aplica à Economia Política.

Resumindo o conceito de substância, escreve Giannotti que: “Na filosofia clássica, a substância é o fundo que recebe todas as predicções, as determinações, que as ampara e as preserva das suas invasões de seus outros” (GIANNOTTI, 2013, p.65). Nessa passagem, trata-se da apresentação de um resumo do que seja e compreenda o conceito de substância ao lado do que procuramos descrever sobre esse conceito na Seção II deste trabalho ou do que podemos encontrar no Livro VII de *A Metafísica* de Aristóteles. Mas, Giannotti apresenta mais algumas curiosidades para que possamos ampliar nossa noção e discussão sobre essa categoria tão especial e “sutil” para as análises e críticas de Marx, em especial, em suas análises sobre a mercadoria e o capital. Escreve Giannotti, traçando um paralelo e uma identidade entre o conceito de substância em Hegel e Marx:

No parágrafo 151 da pequena lógica que inicia a enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, rompendo com a tradição, ele [Hegel] define substância como uma relação que totaliza os acidentes nos quais ela se revela por sua negatividade absoluta, isto é, que a distingue de tudo o que é o outro. A substância da maçã não é aquela energia permanente que irrompe em cada flor da macieira para transformá-la numa fruta específica, mas aquilo que faz com que esse fruto seja o que foi, o que é e sempre será. É o processo de demarcar o que na maçã é especificamente revelado pelo dizer da palavra “fruta”, revelando que ela resulta de uma flor particular, que recebe um pólen especial, diferente de todos os outros seres vivos, vindo a ser em si e para si na medida em que exclui, nega, qualquer diferença de modo radical. Não é o que precisamente acontece com o valor? (GIANNOTTI, 2013, p. 65).

A conceitualização de substância que Hegel elabora em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* é descrita de forma muito mais lógica e racional que a noção mistificada de substância apresentada por Hegel, em sua *Filosofia da História*, como vimos na Seção II, por exemplo. A substância, todavia, aparece, aqui, como “uma relação que totaliza os acidentes”. Na sociedade capitalista, como muito

bem descrito por Marx, observamos que o *trabalho humano abstrato*, enquanto *trabalho socialmente necessário* ou *relação social*, compreende a “totalização dos diversos trabalhos individuais”, ou seja, compreende uma “síntese de múltiplas determinações”. A substância, em Hegel, assim como em Marx, aqui, revela-se enquanto “*negatividade absoluta, isto é, que a distingue de tudo o que é outro*”. Por isso, é possível observarmos, na análise de Marx sobre a mercadoria e o dinheiro, em *O Capital*, a necessidade da abstração dos valores de uso e dos diferentes trabalhos concretos para uma compreensão mais a fundo sobre o que “representa” aquilo que a Economia Política nomeou como valor de troca, que, ao final, em si, nada mais esconde que o próprio problema ou segredo do valor.

Giannotti também observa que a “substância” não compreende uma “energia permanente” que irrompe e o transforma em algo específico. Para tal processo, como fizemos destacar em nossas análises sobre as sutilezas metafísicas da força de trabalho, os conceitos de *potência* e *ato* aplicam-se mais corretos. Isso porque, no estudo do *Ser*, o conceito ou categoria de *substância* é um de seus “atributos”, ao lado da *potência* e *ato*, *matéria* e *forma*, *essência* e *existência*, etc. Assim sendo, o problema da substância e sua relação com o problema do valor, que nos apresenta Giannotti, está relacionado ao fato de que a substância é “*aquilo que faz com que algo foi, seja e sempre será*”. Algo precisamente parecido acontece com o valor, ainda que o valor de uma determinada mercadoria possa variar historicamente de acordo com o desenvolvimento material e das forças produtivas.

Ao bem fazer observar a importância da categoria de substância para uma compreensão da crítica de Marx à teoria do valor, Giannotti conclui também que: “O valor é uma substância, mas uma substância enganosa” (GIANNOTTI, 2013, p. 66). Sua ironia não está errada, porém, o que Marx se pergunta, na verdade, é pela substância do valor, buscando, portanto, desmistificar a “substância do valor” e, conseqüentemente, também, a “substância do capital”. Assim sendo, em sua forma racional, não mistificada, a substância do valor – e não o valor como substância –, como nos apresenta Marx em suas análises em *O Capital*, é o trabalho ou, ainda, a força de trabalho, “que existe apenas em sua corporeidade viva” (MARX, 2013, p. 243). Mas, também, não o trabalho ou força de trabalho individual, como já dissemos, mas o *trabalho social*, enquanto força social, enquanto “síntese de múltiplas determinações”, de múltiplos trabalhos individuais.

Todas as mercadorias, enquanto valores de troca, constituem apenas expressões relativas do tempo do trabalho social, sendo que sua relatividade não reside na relação em que se trocam mutuamente, mas na relação de todas com o trabalho social como substância (MARX, 1959, p.159, grifo nosso).

Adam Smith e Ricardo, apesar de bons empiristas, não foram capazes de observar com a devida atenção necessária as “sutilezas metafísicas” por detrás do valor de troca e, portanto, do “segredo do valor”, pois consideram que os valores de troca se relacionam uns com os outros e se esgotam, por fim, nessa relação, não precisando encontrar fundamento. Quanto à teoria do “mais valor”, é nela, todavia, que toda a economia política clássica sapateia, ou melhor, abandona o empirismo e o cientificismo próprio das chamadas ciências naturais para fazer com que a ciência econômica ou economia política assumissem uma “forma teológica”. Tomemos, como exemplo, para clarearmos ainda mais o que pretendemos dizer, uma outra importante observação de Giannotti, dessa vez, sobre a mais valia e de como Marx apresenta sua crítica à economia política moderna sobre esse tema em *O Capital*:

O mais-valor, ou mais-valia, resulta, pois, da transformação do valor de uma mercadoria que vem a ser pago depois que seu valor de uso, sob comando do capital, recria o antigo valor de troca como uma substância capaz de aumentar por si mesma (GIANNOTTI, 2013, p.69, grifo nosso).

Justamente por combater e denunciar tais pressupostos teológicos, nos quais se baseia a economia política moderna, ou seja, do valor enquanto uma “substância capaz de aumentar por si mesma”, Marx pode ser considerado um dos precursores, senão o grande defensor, juntamente com Aristóteles, de uma ciência econômica propriamente dita. Esta é a tese central que, aqui, neste trabalho, defendemos. Por isso, apresentamos, de acordo com Giannotti. Contudo, isso não faz de Marx um “economicista”, como pretendem ou interpretam alguns “filósofos”, entre os mais famosos deles, Karl Popper¹⁰⁹. A preocupação de Marx em descrever as sutilezas

¹⁰⁹ Mehmet Tabak, no capítulo *Materialismo Histórico: Teoria Geral da História*, de sua obra *Dialética da Natureza Humana na filosofia de Marx (2018)*, apresenta uma excelente crítica a Karl Popper e suas distorções sobre a teoria da história de Marx e sua crítica da economia. Como denuncia Tabak, Popper acusa o historicismo de Marx como uma tendência mais “profética” do que científicas. Escreve Popper: “com base no método científico de análise de causa e efeito, e sobre previsão científica. E já que ele assumiu a previsão no campo da sociedade para ser o mesmo que profecia histórica, o socialismo científico seria baseado sobre o estudo de causas históricas e efeitos históricos e, finalmente, sobre a profecia de seu próprio advento” (POPPER, apud TABAK, 2018,

metafísicas de o capital e, por meio da crítica da religião, combater o fetichismo do dinheiro e as manhas teológicas do capital presentes na economia política moderna, não apenas demonstra o caráter científico de sua obra, mas também seu caráter crítico-filosófico¹¹⁰.

Vejamos, agora, como Marx, em *O Capital*, desenvolve sua teoria da *força de trabalho* ou *trabalho social* enquanto *substância do valor*. Ao compreender e defender o trabalho social e não o trabalho individual como substância do valor e do capital, Marx procura, com isso, combater e criticar as robinsonadas da teoria liberal moderna. A razão disso, segundo Marx, está no fato de que “o homem é, por natureza, se não um animal político, como diz Aristóteles, em todo o caso um animal social”¹¹¹. O valor, portanto, tem sua origem não no “trabalho individual”, mas na soma dos “trabalhos individuais”. É, por isso, descrito por Marx como *tempo de*

p.35, Tradução nossa). Contra essa interpretação equivocada de Popper, escreve Tabak: “Em suma, porque Marx presumivelmente assume completa predeterminação na história, ele cai na ilusão de que o futuro pode ser previsto em termos precisos, — científicos. Isso implica, de acordo com Popper, em nada diferente de um “rígido determinismo”. Uma vez que a história se desenrola como consequência do desenvolvimento econômico e interação, o historicismo de Marx deve ser chamado de —historicismo econômico. Assim, o — economismo de Marx, segundo Popper, é uma teoria do historicismo baseada no rígido determinismo econômico. Este determinismo econômico presumivelmente também captura a base do materialismo de Marx, isto é, o materialismo do materialismo histórico. 39 A interpretação de Popper, portanto, equivale à acusação de que Marx subscreveu uma visão positivista-teleológica da história, baseada em rígido determinismo econômico. A última seção deste capítulo discutirá a equivocada interpretação teleológica de Marx. Por enquanto, três coisas devem ficar claras: Primeiro, o livro inteiro de Popper é uma pilha de interpretações erradas salpicadas de elogios ocasionais a Marx. Tais elogios pretende adicionar uma aura de objetividade às suas falsificações. Em segundo lugar, por causa da associação do materialismo histórico com o historicismo econômico – e Popper não está sozinho na popularização dessa visão - muitos marxistas acabaram rejeitando a afirmação de que Marx era um materialista histórico. Depois de tudo, eles afirmam que Marx nem mesmo usou essa expressão para capturar sua filosofia da história. Esta afirmação é verdadeira em um sentido sem importância, isto é, da mesma forma que Marx não costumava usar a expressão — a ditadura do proletariado, ou mesmo— capitalismo. Em minha opinião, “materialismo histórico é uma expressão útil, independentemente das distorções que adquiriu nas mãos dos defensores e inimigos de Marx” (TABAK, 2012, p.35-36, Tradução nossa).

¹¹⁰ A esse respeito, escreve Schütz (2018): “Como a realidade humana e social, no entanto, é marcada sobremaneira pela sua própria historicidade e mudança, uma teoria crítica jamais pode ser algo estanque ou orientada por sistemas, automatismos e ou conceitos previamente estabelecidos: isso significaria a exclusão do outro, do não-idêntico, histórica, singular e socialmente situado. Seria degradar a dialética à um idealismo. Se Marx tivesse sido apenas um economista melhorado ou se teria apenas – posto Hegel de cabeça para baixo – fixado, portanto, na coruja enquanto representação da filosofia – sua teoria não seria uma teoria crítica. A insuficiência tanto dos economistas quanto de Hegel pode ser demonstrada justamente pelo fato de não ultrapassarem os limites do sistema, da identidade. Essa insuficiência pôde ser superada em Marx pelo fato de sua teoria ser elaborada desde o que não pode ser considerado pelo sistema: o trabalho e a produtividade viva. A fragilidade do sistema é evidenciada justamente no momento em que seus pressupostos ocultos e não tematizáveis do ponto de vista de sua dinâmica interna são explicitados. É neles que se situam os potenciais revolucionários. É a partir deles que se pode visualizar —o que pode ser, mas que ainda não é” (SCHUTZ, 2018, p. 459).

¹¹¹ “A definição de Aristóteles é, na verdade, a de que o homem é cidadão por natureza. Ela é tão característica da Antiguidade clássica quanto a definição de Franklin, segundo o qual o homem é por natureza um fazedor de instrumentos, é característica da sociedade ianque” (MARX, 2013, p.405).

trabalho socialmente necessário e não “tempo de trabalho individualmente necessário”. A maneira de ver o valor como fruto do trabalho de um indivíduo apenas, descolado do todo, é produto do individualismo típico da idade moderna, época em que a economia política tem seu nascimento, que abstrai o gênero humano para voltar seu olhar ao indivíduo, fazendo com que a parte se sobressaia sobre o todo em termos de determinação.

De mais a mais, o *trabalho humano abstrato* ou *trabalho social* é, como nos descreve Marx, no primeiro capítulo de *O Capital*, e como destacamos também no primeiro capítulo de nossa tese, a *substância do valor*, porque a substância é causa e medida imanente das coisas, mas não é coisa alguma: “O trabalho é a substância e a medida imanente dos valores, mas ele mesmo não tem valor nenhum” (MARX, 2013, p.607). A expressão “valor do trabalho”, esclarece Marx, em *O Capital*:

É uma expressão imaginária, como valor da terra. Essas expressões imaginárias surgem, no entanto, das próprias relações de produção. São categorias para as formas em que se manifestam relações essenciais. Que em sua manifestação as coisas frequentemente se apresentam invertidas é algo conhecido em quase todas as ciências, menos na economia política (MARX, 2013, p.607).

Como nos alerta Marx, nem o trabalho nem a terra, portanto, possuem “valor”. Pelo contrário, é a terra fonte de valores de uso e o trabalho a fonte e *substância do valor*. Outra tese central de Marx, que encontramos nessa passagem, e que reforça sua crítica a Hegel, presente no famoso posfácio da 2ª edição de *O Capital*, é de que toda a ideologia ou, como se refere, “Ideia”, possui sua origem nas próprias relações materiais de produção¹¹². Mas, para seguirmos adiante, não foi apenas o problema do valor que a economia política moderna teria deixado de explicar ou teria deixado “incompleta”. Ela também deixaria incompleta e de lado, com ainda mais lacunas, a explicação do mais-valor. Ao se defrontar sobre essa questão, a economia política moderna afasta-se de todo seu rigor “empírico” e “científico” para adotar uma postura teológica, apologética e fetichista. É, portanto, com base nessa crítica de Marx que buscamos fundamentar nossa tese de que a economia política moderna,

¹¹² “Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem” (MARX, 2013, p. 90).

ao invés de dar lugar a uma ciência econômica autêntica e propriamente dita, deu lugar a uma “teologia econômica”, ou seja: a uma “teologia do capital” e do “mercado”.

A ideia de A. Smith do capital, enquanto “comando sobre o trabalho”, não se diferencia muito da ideia de Deus enquanto senhor dos homens, da ideia fetichista da criatura comandando seu criador. Para Marx, o capital não é apenas o comando sobre o trabalho, mas é mais do que isso:

Ele é, em sua essência, o comando sobre o trabalho não pago. Todo mais-valor, qualquer que seja a forma particular em que mais tarde se cristalice, como lucro, a renda, etc., é com relação à sua substância, a materialização [*Materiatur*] de tempo de trabalho não pago. O segredo da autovalorização do capital se resolve no fato de que este pode dispor de uma determinada quantidade de trabalho alheio não pago (MARX, 2013, p.602, grifo nosso).

Assim sendo, como podemos notar em *O Capital*, para Marx, o trabalho não é só a *substância do valor*, mas, evidentemente, também do *mais valor*, ou seja, do próprio capital, que, como descreve Marx, pode se cristalizar em formas particulares das mais distintas, como lucro, renda etc. A essência do capital, portanto, é o controle sobre o trabalho e, em especial, sobre o mais trabalho ou mais-valor, sobre o trabalho alheio não pago. Apesar da tendência da classe dos capitalistas ao seu “entesouramento”, de onde acreditam ser a origem ou “essência da riqueza”, são obrigados pelas “leis do capital”, sob pena da ruína ou da falência, a colocar o mais-valor [capital] produzido pelo trabalho em movimento e, diga-se de passagem, obrigados a empreender um movimento ininterrupto de *valorização do valor*.

Nesse sentido, Marx também descreve o papel desempenhado, por exemplo, pela maquinaria na produção de mais valor, tema que, em *O Capital*, é acompanhado de uma enorme riqueza de elementos históricos. Uma vez descrito o surgimento e a transformação histórica da manufatura para a maquinaria e a grande indústria, Marx, então, descreve o resultado da relação e do processo de aumento ou valorização do valor com a introdução da maquinaria da seguinte maneira:

O resultado imediato da maquinaria é aumentar o mais-valor e, ao mesmo tempo, a massa de produtos em que ele se representa – portanto, aumentar, também, juntamente com a substância de que a classe dos capitalistas e seus sequazes se alimentam, essas próprias camadas sociais (MARX, 2013, p.517, grifo nosso).

A *substância*, da qual a classe dos capitalistas se alimenta, é, como vimos e nos destaca Marx, a *força de trabalho*. Assim sendo, a *força de trabalho*, ou seja, os trabalhadores são forçados a converter sua *potência* em *ato* não só para reproduzirem a si mesmos, como, também, para a reprodução de toda uma classe de parasitas, uma vez que, em resumo, de acordo com a crítica marxista, a classe dos capitalistas e o Capital se alimentam, como vampiros do sangue da classe trabalhadora, de sua *força de trabalho*, sua *essência*, sua *substância*. Essa constatação, que Adam Smith e Ricardo evitaram explorar ou criticar, Marx procura destacar e apresentar com muita ênfase em *O Capital*, para incômodo da burguesia, de seus “economistas” e sicofantas.

Em nossa tese, como o leitor já deve ter observado, consideramos o trabalho na forma a que foi reduzido na lógica da produção capitalista: o processo de trabalho de modo *abstrato*, independentemente de suas formas históricas¹¹³, como processo entre homem e natureza. Assim fizemos, pois, assim, Marx apresenta e analisa o problema do valor, do trabalho e processo de trabalho em praticamente quase toda a Seção I de *O Capital*, tão importantes para a compreensão da lógica imanente da sociedade capitalista e das suas reduções. Somente após uma exposição desses elementos abstratos e dessas “sutilezas metafísicas” é, então, que Marx inicia o processo de exposição dos elementos históricos. Essa exposição “a-priori” dos princípios abstratos ou “leis gerais”, como já dissemos anteriormente e buscaremos reforçar no próximo capítulo, faz parte do método de Marx, ou melhor, de seu método de exposição, que, como vimos, se apresenta como resquício da influência hegeliana e que incomoda profundamente não apenas os positivistas e discípulos de Comte, mas também marxistas, a exemplo de Althusser, assim como, também, muitos de nossos historiadores. Contudo, antes de entrarmos em mais detalhes sobre essa questão e para que possamos concluir este capítulo, analisemos uma última passagem, em que Marx apresenta e reforça sua tese da *força de trabalho* enquanto *substância criadora do valor*. Escreve Marx:

No capítulo 4, vimos que, para transformar dinheiro em capital, não basta a existência da produção de valor e da circulação de mercadorias. Primeiramente era necessário que se confrontassem, nos respectivos papéis de comprador e vendedor de mercadoria, de

¹¹³ Comunismo ou comunidade primitiva, regime de castas, escravismo, feudalismo.

um lado, o possuidor de valor ou dinheiro, de outro, o possuidor da substância criadora de valor; aqui, o possuidor de meios de produção e de subsistência, lá, o possuidor de nada mais que a força de trabalho. A separação entre o produto do trabalho e o próprio trabalho, era, portanto, a base efetivamente dada, o ponto de partida do processo capitalista de produção (MARX, 2013, p. 645, grifo nosso).

A separação entre o produto do trabalho e o próprio trabalho, ou seja, entre o trabalhador e o produto de seu próprio trabalho, só é possível com a existência da propriedade privada, que, por sua vez, só é possível por meio de um processo de alienação. Todavia, não de uma alienação “consentida” e “contratual”, como procuram a economia política moderna e o direito burguês, por meio do véu do “contratualismo” da “sociedade civil”, ocultar, tendo em vista o caráter violento e escravocrata desse processo de alienação. A propriedade privada não é uma característica exclusiva do capitalismo, já que teve sua origem com o surgimento da escravidão, perpassando o período do feudalismo na Europa medieval até ganhar a sua forma capitalista na modernidade; tal forma mobiliza, portanto, as marcas da história. Os elementos históricos desse processo são descritos por Marx no capítulo 24 de *O Capital*, intitulado “*A Acumulação primitiva*”. Devido ao recorte temático que aqui desenvolvemos, procurando destacar as sutilezas metafísicas do capital, nossa tese infelizmente acabará não abordando esses elementos históricos em toda a sua profundidade, como Marx o faz em *O Capital*. Todavia, precisamos fazer, aqui, um destaque a esses elementos históricos que fazem com que os elementos abstratos descritos por Marx em sua obra ganhem sentido e encontrem suas bases de origem e sustentação teórica¹¹⁴. Isso é o que procuraremos deixar ainda mais claro no próximo capítulo, quando concentraremos nossa análise e reflexão sobre as “manhas teológicas do capital” e a contribuição de Feuerbach para Marx no desenvolvimento de seu método e de sua crítica à economia política.

¹¹⁴ A esse respeito a obra de Rui Fausto (1987): *Lógica e Política* (Vol. I e II) apresenta grande contribuição.

CAPÍTULO 6

As manhas teológicas do Capital.

Neste capítulo, assim como nos capítulos 2 e 4 desta tese, que também tratam sobre “manhas teológicas”, Feuerbach e sua crítica da religião nos servirão de suporte para uma análise, dessa vez, das manhas teológicas do capital apresentadas por Marx em sua obra. Acreditamos que a crítica feuerbachiana da religião nos permite uma compreensão mais ampliada do que Marx pretendia dizer sobre as manhas teológicas da mercadoria e do capital, como permite que aprofundemos outra questão e reflexão também bastante interessante, a do “capitalismo como uma religião”, ou da semelhança entre a alienação econômica no capitalismo e a alienação religiosa no cristianismo. Assim sendo, seremos obrigados, portanto, mais uma vez, assim com nos propõe Marx, em sua análise e descrição sobre o *fetichismo* da mercadoria, a descermos ao mundo nebuloso da religião, para buscarmos descrever as manhas teológicas ou fetichismo do capital, assim como seu impacto real-efetivo sobre a sociedade e os trabalhadores.

Contudo, também, buscando reforçar a tese contrária à existência de um suposto “corte epistemológico” entre o jovem Marx e o chamado “Marx da maturidade”, separamos algumas passagens de *O Capital* (1867) para comentarmos em paralelo com outras reflexões, presentes em seus escritos de juventude, por exemplo, seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* (1845). Mais de 20 anos separam um escrito do outro. Como, aqui, advogamos na defesa inegável da contribuição decisiva de Feuerbach para o desenvolvimento da crítica e do método de Marx, procuraremos demonstrar como essa contribuição aparece, em especial, em *O Capital*. Contudo, dessa vez, isso está para além do capítulo primeiro sobre o *fetichismo da mercadoria*, uma vez que, no segundo capítulo da Seção I, de nossa tese¹¹⁵, este trabalho já foi por nós realizado.

Desse modo, procuraremos abordar, neste capítulo, alguns temas específicos para nossa reflexão e análise, a fim de descrevermos alguns elementos daquilo que, aqui, chamamos de “manhas teológicas do Capital”, por exemplo: do trabalho

¹¹⁵ “Sobre as manhas teológicas da mercadoria”.

alienado e trabalho estranhado; o capital como produção humana e “poder estranhado”; a autonomia e estranhamento do trabalhador com a maquinaria; a separação e o antagonismo hostil entre trabalho intelectual e manual; a crítica de Marx à economia política moderna e sua “doutrina do Livre Mercado”, em que as relações capitalistas de produção seriam supostamente fundadas em “leis eternas da natureza e da razão”; do capitalista enquanto “capital personificado”; do Capital enquanto *Mamon* e *Moloch* da modernidade; e, por fim, do “Pecado Original” da Economia Política.

A reflexão e análise que apresentaremos nestes últimos capítulos tem, por fim, demonstrar que não apenas o capitalismo possuía suas semelhanças e analogias com a religião, mas como a economia política moderna, do mesmo modo, possui com a teologia.

6.1 O fetichismo do capital enquanto produto do trabalho alienado e estranhado.

De acordo com o pensamento de Marx, o fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital está intrinsecamente relacionado ao trabalho alienado e estranhado. Marx busca fazer destacar, em seus escritos econômicos, que, no modo de produção de mercadorias, os produtos do trabalho humano são tratados como se tivessem uma existência autônoma e independente das pessoas que os produziram, tal como acontece na religião¹¹⁶.

Esse processo de fetichização é reforçado pela “mediação do dinheiro” que, como equivalente geral, se converte em forma universal de troca, mas que, porém, converte-se também no sujeito do processo pelo sistema de produção capitalista, que se baseia na *valorização do valor* por meio da *alienação* e exploração intensa dos trabalhadores assalariados. Assim, o trabalhador é alienado e estranhado de seu próprio trabalho, que se torna apenas uma mercadoria para ser vendida no mercado.

¹¹⁶ “A diferença que existe na religião, entre o homem e Deus, acontece quando esta essência humana é objetivamente contemplada, chegando ao ponto de o homem não mais se reconhecer na sua própria essência, e até mesmo submeter-se a ela. O criador submete-se à criatura” (SCHÜTZ, 2001, p.25).

As primeiras reflexões de Marx acerca desse estranhamento, como sabemos, encontram-se em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Nesses escritos, como já anunciamos em outro momento, a influência da crítica da alienação e do estranhamento religioso de Feuerbach é evidente e decisiva para a crítica da economia política que Marx procura desenvolver. Analisemos uma passagem de seus manuscritos em que essa influência da crítica feuerbachiana da alienação e do estranhamento aparece. A passagem é um pouco longa, porém, resume o problema da alienação e do *estranhamento* em Marx:

O trabalhador se torna mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a valorização do mundo das coisas (Sachenwelt) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (Menschenwelt) O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral.

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto (Gegenstand) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*Verwirklichung*), é objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional econômico como desefetivação (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação do estranhamento (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*).

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu próprio produto, do capital.

Na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como [com] um objeto estranho estão todas estas consequências. Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quanto maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Ele não é o que é o produto do seu trabalho. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. A exteriorização

(*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*aussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe fora dele (*asse ihm*), independente de e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concebeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, 2004, p.80-81).

O trabalho alienado e *estranhado*, como busca destacar Marx em seus *Manuscritos*, impede que os trabalhadores experimentem um senso de realização pessoal e satisfação com o trabalho que realizam. São forçados a trabalhar apenas para sobreviver, além de serem privados da capacidade de tomar decisões sobre a produção e a organização do trabalho, algo que compete unicamente ao capitalista. Dentro dessa lógica, os trabalhadores são superexplorados pelo capital e a produção torna-se uma *finalidade em si mesma*, um movimento infinito de *valorização de valor e desvalorização humana*. Assim como, segundo Feuerbach: “Para enriquecer Deus deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada” (FEUERBACH, 2007, p.55), Marx, em sua crítica a Ricardo, observa que: “Para Ricardo, os homens são nada; o produto tudo” (MARX, 2004, p.56).

6.2 Da *potência e autonomia* da maquinaria e do *estranhamento* entre trabalhador e os meios de produção.

Em *O Capital*, a reflexão sobre a alienação e trabalho estranhado não é de forma alguma abandonada, como gostaria Althusser, mas, antes, pelo contrário, é retomada e aprofundada. O problema do estranhamento é introduzido por Marx no primeiro capítulo com o problema do fetichismo da mercadoria, mas aparece em muitos outros momentos da obra, entre eles, no capítulo sobre a *Maquinaria e a grande indústria*. Nesse capítulo, Marx mostra a que ponto o produto do trabalho humano pode voltar-se contra o trabalhador, o quanto o trabalho alienado e estranhado pode ser hostil e violento contra os próprios produtores:

Toda a produção capitalista, por ser não apenas processo de trabalho, mas ao mesmo tempo, processo de valorização do capital, tem em comum o fato de que não é o trabalhador quem emprega as condições de trabalho, mas, ao contrário, são estas últimas que empregam o trabalhador; porém somente com a maquinaria essa inversão adquire uma realidade tecnicamente tangível. Transformado num autômato, o

próprio meio de trabalho se confronta, durante o processo de trabalho, com o trabalhador como capital, como trabalho morto a dominar e sugar a força de trabalho viva (MARX, 2013, p.495).

Marx, nesse capítulo, procura explorar as contradições da introdução da maquinaria na produção capitalista e a transição da manufatura para a grande indústria. Na manufatura, como destaca o filósofo: “O trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica, ele serve à máquina” (MARX, 2013, p. 495). Nesse processo de inversão, em que o criador passa a servir sua criatura¹¹⁷, a maquinaria não consome apenas a matéria-prima necessária para a produção de mercadorias, mas consome, também, literalmente, a força de trabalho, as energias físicas e espirituais dos produtores. Desse processo de estranhamento do trabalhador com a maquinaria, surge não apenas a “hostilidade da maquinaria contra o trabalhador”, mas, também, a hostilidade do trabalhador para com a maquinaria. Em seus manuscritos econômicos de 1857-1858 (*Grundrisse*), em que encontramos os Esboços da crítica da economia política, que mais tarde Marx utilizaria de base para a elaboração de *O Capital* (1867), escreve o filósofo sobre o problema do estranhamento entre os trabalhadores e a maquinaria:

Não é preciso ter uma perspicácia fora do comum para compreender que, partindo, por ex., do trabalho livre ou assalariado resultante da dissolução da servidão, as máquinas só podem surgir em contraposição ao trabalho vivo, como propriedade alheia e poder hostil diante dele; i.e., que elas têm de se contrapor a ele como capital. Porém, igualmente fácil perceber que as máquinas não deixarão de ser agentes da produção social tão logo devêm, p. ex., propriedade dos trabalhadores associados. No primeiro caso, todavia, sua distribuição, i.e., o fato de não pertencerem ao trabalhador, é da mesma maneira condição do modo de produção fundado no trabalho assalariado. No segundo caso, a distribuição modificada partiria de uma base da produção nova, modificada, originada somente por meio do processo histórico (MARX, 2013, p.707).

O estranhamento e a hostilidade entre capitalista e trabalhadores assalariados começam com a própria relação capitalista, que atravessa todo o período manufatureiro, mas, segundo Marx: “É somente a partir da introdução da maquinaria que o trabalhador luta contra o próprio meio de trabalho, contra o modo

¹¹⁷ E, aqui, é possível recorrermos mais uma vez à analogia com o processo de alienação e estranhamento religioso. “A diferença que existe na religião, entre o homem e Deus, acontece quando esta essência humana é objetivamente contemplada chegando ao ponto de o homem não mais se reconhecer na sua própria essência, e até mesmo submeter-se a ela. O criador submete-se à criatura” (SCHÜTZ, 2001, p.25).

material de existência do capital” (MARX, 2013, p.499). Historicamente, a revolta dos trabalhadores contra a maquinaria ficou marcada pelo movimento chamado ludismo¹¹⁸. Marx descreve com genialidade esse processo histórico em *O Capital*. Também, busca destacar que tais revoltas dos trabalhadores contra a maquinaria estão relacionadas com a sua utilização capitalista. Devido ao processo de alienação e estranhamento provocado pelas relações capitalistas, baseadas na propriedade privada, na apropriação de trabalho alheio não pago pelos capitalistas, a maquinaria, ao invés de libertar os trabalhadores do jugo do trabalho, reduzindo sua jornada e lhe produzindo tempo livre, acabam por submetê-los à mais dramática, bem como brutal exploração e escravidão. Por isso, escreve Marx, em *O Capital*, a respeito do estranhamento entre trabalhador e a maquinaria, provocado pela sua utilização capitalista:

A figura autonomizada e estranhada que o modo de produção capitalista em geral confere às condições de trabalho e ao produto do trabalho, em contraposição ao trabalhador, desenvolve-se com a maquinaria até converter-se numa antítese [negação do trabalhador] completa. Daí que a revolta brutal do trabalhador contra o meio de trabalho irrompa, pela primeira vez, juntamente com a maquinaria (MARX, 2013, p. 504).

Todavia, Marx busca esclarecer que a hostilidade que surge do estranhamento entre os trabalhadores e a maquinaria não se deve à introdução da maquinaria ou à maquinaria em si, mas, antes, à sua utilização capitalista, baseada na alienação, na propriedade privada e na *valorização do valor*.

Marx viu a introdução da maquinaria na produção capitalista como um desenvolvimento que tinha implicações profundas para a vida dos trabalhadores. Como observa e busca nos demonstrar em sua análise, a maquinaria é capaz de

¹¹⁸ O nome do movimento deriva de Ned Ludd, um jovem que supostamente teria destruído duas máquinas de fiar em 1779. Na Inglaterra do século XIX, o movimento dos operários da indústria têxtil, em seu início, protestava frequentemente destruindo os teares mecânicos contra as mudanças introduzidas pela Revolução Industrial. Segundo Marx, tratou-se de uma “forma primitiva das revoltas operárias contra a maquinaria” (MARX, 2013, p.501, Nota 195). “A destruição massiva de máquinas que, sob o nome de ludismo, ocorreu nos distritos manufatureiros ingleses durante os quinze primeiros anos do século XIX e que foi provocada sobretudo pela utilização do tear a vapor, ofereceu ao governo antijacobino de um Sidmouth, Castlereagh etc. o pretexto para a adoção das mais reacionárias medidas de violência. Foi preciso tempo e experiência até que o trabalhador distinguisse entre a maquinaria e sua aplicação capitalista e, com isso, aprendesse a transferir seus ataques, antes dirigidos contra o próprio meio material de produção, para a forma social de exploração desse meio” (MARX, 2013, p. 501).

substituir o trabalho humano em várias tarefas; essa substituição tem um impacto direto na relação entre o trabalhador e o processo de produção.

Por um lado, a maquinaria pode aumentar a produtividade e reduzir a carga horária de trabalho do trabalhador em algumas tarefas. Por outro lado, a maquinaria também pode, ao mesmo tempo em que “reduz a carga horária de trabalho” do trabalhador, intensificar e aumentar a carga de trabalho e exploração sobre ele. Além disso, a maquinaria, como nos mostra Marx, converte-se em uma força autônoma que foge ao controle do trabalhador, algo que caracteriza a alienação e o *estranhamento* dos trabalhadores em relação ao produto de seu trabalho e em relação, também, portanto, aos meios de produção e à riqueza objetiva produzida. O fato, portanto, do trabalhador servir às necessidades de *valorização de valores* existentes, em vez da riqueza objetiva servir a necessidades de desenvolvimento do trabalhador, leva Marx a comparar a produção capitalista com a religião, em que o filósofo defende que: “Assim como na religião o homem é dominado pelo produto de sua própria cabeça, na produção capitalista ele o é pelo produto de suas próprias mãos” (MARX, 2013, p.697). Sobre esse *estranhamento* entre os trabalhadores e os meios de produção, também escreve Marx, no capítulo sobre *Taxa e massa do mais-valor*.

Observando-se o processo de produção do ponto de vista do processo de trabalho, o trabalhador se relaciona com os meios de produção não como capital, mas como mero meio e material de sua atividade produtiva orientada para um fim. Num curtume, por exemplo, ele trata as peles como seu mero objeto de trabalho. Não é para o capitalista que ele curte a pele. Diferentemente de quando observamos o processo de produção do ponto de vista do processo de valorização. Os meios de produção convertem-se imediatamente em meios para a sucção de trabalho alheio. Não é mais o trabalhador que emprega os meios de produção, mas os meios de produção que empregam o trabalhador (MARX, 2013, p.381-382).

Segundo Marx, a autonomia da maquinaria leva a uma situação em que o trabalhador é transformado em um servo da máquina, ao invés de ser servido por ela. Essa relação de subordinação e submissão cria um sentimento de impotência e de perda de controle sobre o próprio trabalho. Em vez de ser um agente ativo na produção, o trabalhador torna-se um mero executor de tarefas repetitivas, monótonas e mecânicas, o que, para Marx, acaba por levar a um atrofiamento das potencialidades físicas e espirituais do trabalhador.

Mas, não é apenas o trabalhador a sentir a hostilidade do estranhamento com a maquinaria e os meios de produção, como revela Marx, ao analisar esse problema no capítulo sobre a maquinaria e a grande indústria.

Assim como na indústria urbana, na agricultura moderna o incremento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho são obtidos por meio da devastação e do esgotamento da própria força de trabalho. E todo progresso da agricultura capitalista é um progresso na arte de saquear não só o trabalhador, mas também o solo, pois cada progresso alcançado no aumento da fertilidade do solo por certo período é ao mesmo tempo um progresso no esgotamento das fontes duradouras dessa fertilidade. Quanto mais um país, como os Estados Unidos da América do Norte, tem na grande indústria o ponto de partida de seu desenvolvimento, tanto mais rápido se mostra esse processo de destruição. Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social na medida em que solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador (MARX, 2013, p. 573-574).

Em última análise, o que nos mostra Marx é que a introdução da maquinaria na produção capitalista, submissa à *lógica da valorização do valor*¹¹⁹, serve apenas para aumentar a exploração do trabalhador pelo capital e elevar o poder de dominação e destruição sobre a natureza. Embora a maquinaria possa aumentar a produtividade e reduzir o custo de produção, esses benefícios são capturados pelos donos do capital na forma do mais-valor, enquanto o trabalhador vê sua remuneração e condições de trabalho diminuir na mesma proporção do aumento de lucros e do mais valor produzidos. Quanto mais valor transfere o trabalhador ao capital, com a ajuda da maquinaria, menos valor possui para si e mais escravizado pela maquinaria e o capital ele se torna.

¹¹⁹ É sempre bom ressaltar isso! No capítulo sobre a Maquinaria e a Grande Indústria, após problematizar a questão do estranhamento entre os trabalhadores e a maquinaria [meios de produção], Marx enfatiza o resultado prático desse *fetichismo*, que provoca uma inversão efetiva da realidade, extremamente danosa e hostil aos trabalhadores: “E esse é o argumento central da apologética econômica! As contradições e os antagonismos inseparáveis da utilização capitalista da maquinaria inexistem, porquanto têm origem não na própria maquinaria, mas em sua utilização capitalista! Como, portanto, considerada em si mesma, a maquinaria encurta o tempo de trabalho, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela aumenta a jornada de trabalho; como, por si mesma, ela facilita o trabalho, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela aumenta sua intensidade; como, por si mesma, ela é uma vitória do homem sobre as forças da natureza, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela subjuga o homem por intermédio das forças da natureza; como, por si mesma, ela aumenta a riqueza do produtor, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela o empobrece etc. – o economista burguês declara simplesmente que a observação da maquinaria, considerada em si mesma, demonstra com absoluta precisão que essas contradições palpáveis não são mais do que a aparência da realidade comum, não existindo por si mesmas e, portanto, tampouco na teoria. Ele se poupa, assim, da necessidade de continuar a quebrar a cabeça e, além disso, imputa a seu adversário a tolice de combater não a utilização capitalista da maquinaria, mas a própria maquinaria” (MARX, 2013, p.513).

6.3 Da alienação e estranhamento entre trabalho intelectual e manual.

Outro processo de alienação e *estranhamento* analisado e explorado por Marx em *O Capital* é a alienação e estranhamento entre o trabalho intelectual e manual. Marx busca demonstrar que tal processo de estranhamento possui sua origem exatamente na divisão do trabalho entre trabalho manual e intelectual, assim como a necessidade de superação dessa divisão para a emancipação dos trabalhadores e, conseqüentemente, da sociedade.

A divisão entre o trabalho intelectual e manual é uma das características fundamentais das relações de produção capitalista, conforme identifica e nos apresenta Marx em *O Capital*. Esse antagonismo decorre do fato de que, no capitalismo, o trabalho é dividido em dois tipos principais: o trabalho intelectual, que envolve a concepção, organização e gerenciamento da produção, e o trabalho manual, que envolve a execução das tarefas físicas e manuais de produção.

A distinção entre trabalho intelectual e manual não é uma característica exclusiva do capitalismo, mas o capitalismo acentua essa separação, criando uma hierarquia cada vez maior entre as duas formas de trabalho. O trabalho intelectual é considerado mais prestigioso e valorizado do que o trabalho manual e aqueles que desempenham trabalho intelectual costumam ter salários maiores, assim como, em muitos casos, maiores poderes de decisão na organização da produção. Contudo, trata-se de um poder sempre abaixo e submisso ao de seu “chefe”, o capitalista.

Acerca desse *estranhamento* entre trabalho intelectual e manual, Marx, no capítulo sobre a *Divisão do Trabalho e manufatura*, descreve o que poderíamos classificar como *fetichismo do saber* ou da ciência:

O que os trabalhadores parciais perdem concentram-se defronte a eles no capital. É um produto da divisão manufatureira do trabalho opor-lhes as potências intelectuais do processo material de produção como propriedade alheia e como poder que os domina. Esse processo de cisão começa na cooperação simples, em que o capitalista representa diante dos trabalhadores individuais a unidade e a vontade do corpo social de trabalho. Ele se desenvolve na manufatura, que mutila o trabalhador, fazendo dele um trabalhador parcial, e se consoma na grande indústria, que separa do trabalho a ciência como potência autônoma de produção e a obriga a servir ao capital (MARX, 2013, p.435).

No capítulo XXIII, sobre *A lei geral da acumulação capitalista*, Marx retoma e força essa problemática da ciência que, devido à alienação e à lógica de produção capitalista, se torna uma *potência autônoma* e se volta de maneira hostil contra os trabalhadores. Escreve ele sobre as consequências desse processo de autonomização da ciência em relação aos produtores:

Na Seção IV, ao analisarmos a produção do mais valor relativo, vimos que, no interior do sistema capitalista, todos os métodos para aumentar a força produtiva do trabalho aplicam-se à custa do trabalhador individual; todos os meios para o desenvolvimento da produção se convertem em meios de dominação e exploração do produtor, mutilam o trabalhador, fazendo dele um ser parcial, degradam-no à condição de um apêndice da máquina, aniquilam o conteúdo de seu trabalho ao transformá-lo num suplício, alienam ao trabalhador as potências espirituais do processo de trabalho na mesma medida em que tal processo se incorpora a ciência como potência autônoma, desfiguram as condições nas quais ele trabalha, submetem-no, durante o processo de trabalho, ao despotismo mais mesquinho e odioso, transformam seu tempo de vida em tempo de trabalho, arrastam sua mulher e seu filho sob a roda do carro de Jangrená¹²⁰ do capital (MARX, 2013, p.720).

Essa separação ou alienação entre trabalho intelectual e manual faz nascer, portanto, o que chamamos, aqui, de *fetichismo do saber* ou da ciência, que, por meio do processo de alienação e estranhamento, provocado pela propriedade privada e as relações capitalistas de produção, se voltam com hostilidade ainda maior contra os trabalhadores que realizam o chamado “trabalho manual” ou “produtivo”. Tal cisão entre trabalho intelectual e manual, para Marx, compreende algo extremamente nocivo para a sociedade, mas, sobretudo, para os produtores, os quais, devido à intensa exploração imposta pelas relações capitalistas de produção, são privados de tempo livre, algo essencialmente indispensável para a formação e o desenvolvimento das habilidades intelectuais dos produtores.

Como resultado dessa cisão, os trabalhadores manuais são, muitas vezes, vistos como tendo habilidades simples e rotineiras, enquanto os trabalhadores intelectuais são vistos como tendo habilidades sofisticadas e estratégicas. Essa hierarquia também gera injustiças, ressentimentos e conflitos entre os trabalhadores,

¹²⁰ Jagrená é uma divindade hindu que conduz um carro de trajetória errática sob cujas rodas os devotos se expõem a ser atropelados.

que, frequentemente, se veem em competição uns com os outros, em vez de unidos em uma só classe, na luta contra o capitalismo.

Marx descreve que a hostilidade entre o trabalho intelectual e manual é uma expressão da alienação inerente ao capitalismo. Na medida em que o trabalho é dividido em tarefas rotineiras e especializadas, os trabalhadores perdem a conexão com o produto de seu próprio trabalho, ampliando a alienação e o processo de estranhamento.

Em *O Capital*, Marx estabelece um paralelo entre a divisão do trabalho na sociedade capitalista e o "platonismo", adotado pela burguesia, no interior da produção, sugerindo que ambos são caracterizados pela fragmentação e isolamento das tarefas individuais. O "platonismo industrial" é analisado por Marx e descrito para se referir à organização da produção nas fábricas e empresas capitalistas, em que as tarefas individuais são divididas em partes menores e delegadas a trabalhadores específicos.

Essa organização da produção é vista por Marx como uma forma de controle social que visa maximizar a produtividade e a lucratividade, mas que também contribui para a alienação e a desumanização do trabalhador. Assim como a divisão do trabalho na sociedade capitalista, o "platonismo" cria uma hierarquia social e uma separação entre os trabalhadores que realizam diferentes tarefas.

No capítulo *Divisão do trabalho e manufatura*, Marx descreve de modo irônico a diferença entre o "platonismo de Platão" e o "platonismo burguês", em que, no primeiro, encontramos a divisão social do trabalho com seu fim direcionado ao valor de uso, enquanto, no segundo, encontramos a divisão social do trabalho com seu fim direcionado ao valor de troca e à *valorização de valor*. Contudo, para Marx, Platão, assim como Xenofonte, "que com seu instinto caracteristicamente burguês já se aproxima da divisão do trabalho na oficina", também possuem algo em comum no que diz respeito à divisão do trabalho e à produção capitalista, a de que "o trabalhador deve se ajustar à obra, e não à obra ao trabalhador". No II livro da República, escreve Platão:

Porque o trabalho a ser realizado não se acomoda às conveniências do operário, mas este à natureza do trabalho, sem perda de tempo [...] De onde se deduz que se produzem todas as coisas em maior número, melhor e mais facilmente, quando cada um, segundo suas aptidões e no tempo adequado, se entrega a um único trabalho, sendo dispensado de todos os outros (PLATÃO, 1997, p. 55).

Platão desenvolve a divisão do trabalho na comunidade a partir da multilateralidade das necessidades e da unilateralidade das capacidades dos indivíduos. O aspecto principal, para ele, destaca Marx, é que o trabalhador tem de se ajustar à obra, e não a obra ao trabalhador, o que é inevitável quando ele exerce diversas artes ao mesmo tempo e uma ou outra delas se torna ofício secundário.

Em uma nota de rodapé de *O Capital*, em sua crítica sobre a divisão do trabalho idealizada pelo platonismo, Marx mostra como funcionava o platonismo na cabeça de alguns industriais ingleses. Sobre o que diz Platão, de que “o trabalho a ser realizado não se acomoda às conveniências do operário, mas este à natureza do trabalho, sem perda de tempo”, escreve Marx, descrevendo a hostilidade sobre os trabalhadores, provocados pela noção fetichizada da ideia platônica de “sujeição do operário a sua obra, e não de sua obra ao operário”:

A mesma ideia platônica pode ser novamente encontrada no protesto dos proprietários ingleses de branquearias contra a cláusula da lei fabril que estabelece determinado horário para as refeições de todos os trabalhadores. Seu negócio não poderia adequar-se aos trabalhadores, pois as diferentes operações de chamoscar, lavar, alvejar, passar, calandrar e tingir não podem ser interrompidas por momento algum sem o perigo de danos [...] A imposição da mesma hora da refeição para todos os trabalhadores poderia ocasionalmente expor bens valiosos ao perigo, pois o processo de trabalho ficaria inacabado. *Le platonismo, où va-t-il se nicher!* [O platonismo, onde ele vai parar!] (MARX, 2013, p.440).

Assim sendo, como procura demonstrar Marx, o "platonismo" foi – e continua sendo - utilizado pela burguesia no interior da grande indústria para ampliar e manter o controle sobre o processo de produção e, ao mesmo tempo, além de minimizar o poder e a autonomia dos trabalhadores, aumentar a exploração sobre eles a ponto de deixá-los até sem almoço, fazendo-os trabalhar até a morte.

Além disso, ao fragmentar as tarefas individuais e isolar os trabalhadores uns dos outros, por meio de um “platonismo industrial”, a burguesia também torna ainda mais difícil para os trabalhadores a sua organização, luta por seus direitos e interesses de classe.

Assim, para Marx, a “divisão platônica do trabalho” na sociedade capitalista e adotada pela burguesia vem bem a calhar na busca para o aumento de seu lucro e pela valorização do valor, ampliando a alienação e o *estranhamento* dos

trabalhadores com o fruto do seu trabalho e consigo mesmo, ou seja, com sua classe. Assim sendo, a crítica de Marx à divisão do trabalho e à relação hostil entre trabalho intelectual e manual na sociedade capitalista está intimamente ligada ao processo de alienação e *estranhamento*.

Além disso, a divisão do trabalho cria uma *hierarquia social* entre trabalhadores que realizam diferentes tipos de trabalho. Em particular, Marx destacou a relação entre o trabalho intelectual e manual na sociedade capitalista, argumentando que a separação entre esses tipos de trabalho é uma fonte de conflito e hostilidade, além de extremamente prejudicial aos trabalhadores.

Marx argumentou que, na sociedade capitalista, o trabalho intelectual é visto como superior e mais valioso do que o trabalho manual. Essa hierarquia é reforçada pela separação física entre os trabalhadores, que realizam esses tipos de trabalho, bem como pela remuneração mais alta e pelo prestígio social atribuído ao trabalho intelectual. Como resultado, os trabalhadores manuais são frequentemente marginalizados e desprezados na sociedade.

Essa relação hostil entre trabalho intelectual e manual tem implicações profundas para a vida do trabalhador. Em particular, ela torna mais difícil para os trabalhadores a identificação com o processo de produção e com o produto final do trabalho.

Assim, a crítica de Marx à divisão do trabalho na sociedade capitalista e à relação hostil entre trabalho intelectual e manual destaca o impacto profundo que a organização social e econômica da sociedade pode ter sobre a vida do trabalhador e a necessidade de mudanças fundamentais na estrutura da sociedade para superar esses problemas.

6.4 Da “doutrina do livre-mercado” e das relações capitalistas de produção enquanto relações supostamente fundadas em “leis eternas da Natureza e da Razão”.

Uma das críticas centrais à teoria econômica desenvolvida pela economia política moderna, e que defendemos, aqui, em nossa tese, se tratar de uma “afirmação implícita” de Marx, se assim podemos dizer, é a crítica dirigida aos

apologistas e “teólogos do livre-cambismo” ¹²¹, de que “*as relações capitalistas de produção são relações fundadas em leis eternas da Natureza e da Razão*” (MARX, 2013, p.635). O primeiro desses “teólogos da economia política” a declarar essa máxima da doutrina liberal moderna, segundo Marx, é o Sr Carey. Segundo ele, exatamente pelo fato das relações capitalistas estarem fundadas em “leis eternas da Natureza e da Razão”, a intromissão do Estado falseia a “relação econômica natural”, perturbando “o movimento livre e harmônico da economia” [capitalista]. Sobre Sr Carey e suas queixas da intromissão estatal na economia, cobranças de impostos, escreve Marx, em *O Capital*:

A intromissão do Estado falseou, com efeito, a relação econômica natural. Por isso, temos de calcular os salários nacionais como se a parte deles que cabe ao Estado como tributo coubesse ao próprio trabalhador. Não deveria o sr. Carey continuar sua reflexão e perguntar se esses “custos estatais” não seriam também “frutos naturais” do desenvolvimento capitalista? O raciocínio é plenamente digno do homem que primeiro declarou as relações capitalistas de produção como leis eternas da Natureza e da Razão, cujo jogo livremente harmônico só seria perturbado pela intromissão estatal, para depois descobrir que a influência diabólica da Inglaterra sobre o mercado mundial – influência que aparentemente não deriva das leis naturais da produção capitalista – torna necessária a intromissão estatal, mais precisamente a proteção estatal daquelas leis da Natureza e da Razão, em outras palavras, o sistema protecionista (MARX, 2013, p.635).

Em seguida, Marx descreve ainda as “descobertas do Sr. Carey” acerca dos teoremas de Ricardo e seu reconhecimento de que o comércio, ou seja, o mercado, é responsável pela desarmonia e instabilidade da economia, chegando à conclusão da “necessidade de intervenção do Estado”. Escreve Marx:

Além disso, [Sr Carey] descobriu que os teoremas de Ricardo etc., em que estão formuladas as antíteses e contradições sociais existentes, não são o produto ideal do movimento econômico real, mas que, ao contrário, as antíteses reais da produção capitalista na Inglaterra e em outros lugares são o resultado das teorias ricardianas etc.! Descobriu, por fim, que é o comércio, em última instância, que destrói as belezas e harmonias inatas do modo de produção capitalista. Um passo a mais e ele talvez descubra que o único defeito da produção capitalista é o próprio capital. Somente um homem tão espantosamente desprovido de senso crítico e dotado de tal erudição de *faux aloi* [falso conteúdo] mereceria, apesar de sua heresia protecionista, converter-se na fonte secreta da sabedoria harmônica de um Bastiat e de todos os outros livre-cambistas otimistas do presente (MARX, 2013, p.635).

¹²¹ Expressão nossa, não de Marx. Por isso, dizemos que essa “afirmação” encontra-se implícita na crítica de Marx à economia política moderna com sua “Doutrina do Livre Mercado”.

Como podemos observar, Marx expressa até onde vai a miséria teórica do Sr Carey, o grande defensor da doutrina de que as relações capitalistas de produção são relações fundadas em “leis eternas da Natureza e da Razão”, mas que acreditava ser o “movimento econômico real um produto dos teoremas de Ricardo” e não o produto ideal do movimento econômico real. Em seus *Manuscritos Econômico e Filosóficos*, Marx já denunciava e considerava ser Ricardo um dos grandes responsáveis pela fundação da “Doutrina do Livre Mercado”:

Ricardo, em seu livro (Renda da terra): as nações são apenas oficinas da produção, o homem é uma máquina de consumir e produzir; a vida humana, um capital; as leis econômicas regem cegamente o mundo. Para Ricardo, os homens são nada; o produto, tudo (MARX, 2009, p.56).

Isso significa o mesmo que dizermos, hoje, para a nossa contemporânea economia política: “O mercado é tudo, e os homens são nada!”.

Assim sendo, para reforçarmos, uma das principais críticas de Marx que podemos encontrar em *O Capital* às manhas teológicas ou ao caráter teológico da economia política moderna, portanto, é justamente que as relações de produção capitalistas são frequentemente justificadas como sendo baseadas em “leis eternas da natureza e da razão”. Essa ideia é usada pela burguesia e seus ideólogos – os economistas políticos – para argumentar, muitas vezes, que a desigualdade, a exploração e a pobreza são “inevitáveis” e “infelizmente necessárias”, e que fazem parte da “ordem natural das coisas”. A doutrina do livre cambismo também busca vender a ideia de que a pobreza e a desigualdade são processos naturais, mas somente “o livre mercado” pode arrancar a humanidade de seu Estado de Natureza e de sua miséria, se o Estado, é claro, não intervir em seu curso, desobedecendo “às leis eternas do mercado”, “fundadas em leis eternas da Natureza e da Razão”. Para o Sr. Carey e demais doutrinadores do livre cambismo – entre eles, até mesmo os mais contemporâneos e degenerados ideólogos dessa doutrina, como Mises¹²² –,

¹²² Jung Mo Sung, em seu livro, *Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*, descreve esse caráter teológico da economia política moderna levada ao extremo pela chamada Escola Austríaca, com Mises e Hayek. Mo Sung, destaca, em uma de suas palestras de apresentação de seu livro, que, para Mises e seus discípulos da escola austríaca: “Os julgamentos realizados pelo mercado (livre das intervenções do Estado e da sociedade) - distribuição de renda e riqueza – são inquestionáveis, para “além do bem e do mal”, do “justo e do injusto”. Em 1974, o Prêmio Nobel de Economia foi destinado para um discípulo de Mises, F. Von Hayek, pelo

que descobriram a necessidade de intervenção do Estado na economia, este, todavia, deve intervir sempre submetido ao mercado, ou seja, em hipótese alguma pode ou deverá buscar submetê-lo. Assim sendo, o Estado deve servir ao mercado, ou antes, ao capital.

Marx combate radicalmente essa ideia e sua falsidade ideológica, pois a desigualdade econômica e a exploração não são inevitáveis ou necessárias, mas sim criadas por relações sociais específicas de produção. São, portanto, produzidas artificialmente pelas relações de produção baseadas na propriedade privada. Marx defende que o capitalismo é um sistema social historicamente contingente, que surgiu em circunstâncias específicas e pode ser transformado por meio da ação humana.

trabalho “A pretensão do conhecimento”, em que o autor, inspirado no mito Adâmico, irá pregar sua “fé no mercado” em oposição ao “charlatanismo matemático-científico”: “[...]permitam-me definir mais especificamente as limitações intrínsecas do nosso conhecimento numérico, limitações estas que frequentemente são desconsideradas. Quero fazer isso para não dar a impressão de que rejeito generalizadamente o método matemático em economia. Com efeito, a grande vantagem da técnica matemática é que ela nos permite descrever, por meio de equações algébricas, a natureza geral de um padrão, mesmo quando desconhecemos os valores numéricos que irão determinar a manifestação desse padrão. Sem essa técnica algébrica, dificilmente teríamos alcançado aquela descrição abrangente das interdependências mútuas dos diferentes eventos em um mercado. Entretanto, criou-se a ilusão de que podemos utilizar essa técnica para a determinação e previsão dos valores numéricos dessas magnitudes; e isso levou a uma inútil busca por constantes quantitativas ou numéricas. Isso aconteceu apesar de os fundadores modernos da economia matemática não terem tais ilusões. É verdade que seus sistemas de equações descrevendo o padrão de um equilíbrio de mercado são aparentemente tão abrangentes que se preenchêssemos todas as variáveis dessas fórmulas abstratas — isto é, se soubêssemos todos os parâmetros dessas equações — seríamos capazes de calcular os preços e quantidades de todas as mercadorias e serviços vendidos. Porém, como Vilfredo Pareto, um dos fundadores dessa teoria, afirmou claramente, o propósito desse sistema de equações não é “possibilitar um cálculo numérico dos preços”, porque, como ele disse, seria “absurdo” supor que podemos determinar todos os dados. De fato, o ponto principal já havia sido entendido por aqueles notáveis visionários da economia moderna, os escolásticos espanhóis do século XVI, que enfatizaram que aquilo que chamavam de *pretium mathematicum* — o preço matemático — dependia de tantas circunstâncias particulares que era impossível que o homem conhecesse todas elas. Somente Deus teria tal capacidade” (HAYEK, 2014, p. 20-21). “É claro que estas simples previsões de padrões, comparadas com o tipo de previsão precisa que aprendemos a esperar no campo das ciências físicas, se apresentam como uma alternativa de segunda categoria. Mas o perigo contra o qual desejo advertir está precisamente na crença de que é preciso conseguir cada vez mais, para reivindicar reconhecimento como ciência. É este o caminho do charlatanismo, ou de coisa pior. Ações baseadas na crença de que possuímos conhecimento e poder tais, que nos permitem moldar os processos sociais inteiramente de acordo com nossa vontade — conhecimento e poder que, na realidade, não possuímos —, provavelmente nos levarão a fazer muito mal” (HAYEK, 2014, p.29). “Se o que os homens pretendem é causar menos danos que benefícios por meio de seus esforços no sentido de aperfeiçoar a ordem social, eles terão de aprender que neste campo — assim como em outros em que predomina a complexidade essencial do tipo organizado — não é possível chegar ao conhecimento pleno que viabilizaria o domínio dos acontecimentos” (HAYEK, 2014, p. 30). “É muito perigosa a sensação exuberante do poder sempre crescente que, engendrada pelo avanço das ciências físicas, incentiva o homem a tentar, “inebriado com o sucesso” — para utilizar uma expressão característica dos primórdios do comunismo — submeter tudo o que o cerca, meio ambiente e também seres humanos, ao controle de sua vontade pessoal” (HAYEK, 2014, p. 30).

Em seu posfácio de *O Capital*, de 1873, Marx apresenta uma passagem de um texto escrito por um de seus críticos ao Correio Europeu, de São Petersburgo, em que trata sobre seu método materialista e “desgraçadamente dialético-alemão”. Trata-se de um texto escrito por Ilarión Ignátievich Kaufmann, economista russo, professor da Universidade de São Petersburgo. Segundo Marx, de todos os críticos de sua obra, Kaufmann foi quem, de maneira acertada e verdadeira, melhor descreveu seu método, o qual definiu como sendo materialista e dialético. Primeiramente, Kaufmann escreve que:

A primeira vista, se julgarmos pela forma de exposição [de *O Capital*], Marx é o mais idealista dos filósofos, e precisamente no sentido germânico, isto é, no mau sentido da palavra. No entanto ele é, na verdade, infinitamente mais realista do que todos os seus antecessores no campo da crítica econômica [...] De modo algum se pode chamá-lo de idealista (KAUFMANN apud MARX, 2013, p.89).

Em seguida, Marx responde à crítica de Kaufmann por meio de alguns extratos de sua própria crítica, fazendo destacar ainda que tais extratos possam interessar a muitos de seus leitores. Como se trata de uma passagem um pouco longa, destacaremos duas pequenas partes dela, para fins de contribuição ao nosso tema e problematização. A primeira parte do extrato de Kaufman que destacamos é: 1) *“Para Marx, apenas uma coisa é importante: descobrir a lei dos fenômenos com cuja investigação ele se ocupa”*. (MARX, 2013, p.89). A segunda parte que destacamos e que, aqui, mais nos interessa é: 2) *“Dir-se-á, porém, que as leis da vida econômica são as mesmas, sejam elas aplicadas no presente ou no passado. Isso é precisamente o que Marx nega. Para ele, tais leis abstratas não existem [...] De acordo com sua opinião, ao contrário, cada período histórico possui suas próprias leis [...]”* (MARX, 2013, p.89). Após citar a crítica de Kaufmann, que compara o método de Marx como próximo do utilizado pela biologia, de estudo do desenvolvimento e evolução da sociedade, tal como a biologia estuda o desenvolvimento dos organismos vivos, diferenciando-o do método das ciências naturais, como a física e a química, Marx conclui: *“que outra coisa fez o autor senão descrever o método dialético?”* (MARX, 2013, p.90).

Fundamentando-se no materialismo e na dialética, é que Marx desenvolve sua crítica radical à “teologia do livre mercado” ou, nas palavras de Marx, do “livre-cambismo”, em que as relações capitalistas de produção são apresentadas por seus ideólogos como “leis eternas da Natureza e da Razão”. Em *O Capital*, o que nos

mostra Marx é que as leis de acumulação do modo de produção capitalista caminham em sentido exatamente oposto a essas leis. Na verdade, tratam-se nada mais, nada menos, do que leis da acumulação irracional capitalista. Para Marx, infelizmente, “o real não é racional”, pois, quando for a humanidade, terá superado o estado de barbárie provocado pela doutrina ou “religião do livre-mercado” e estará deixando para trás a sua pré-história; assim, controla conscientemente o processo de produção, não mais sendo controlado inconscientemente por ele.

De mais a mais, acreditamos, ainda, assim como Ernst Bloch, que Feuerbach e a “dialética feuerbachiana” tenham possivelmente contribuído para que Marx pudesse alcançar essa perspectiva crítica, superando o materialismo mecanicista das ciências naturais por meio de um materialismo histórico-dialético¹²³. Em sua *Filosofia do Futuro*, obra que exerceu influência significativa sobre Marx durante o desenvolvimento de seu método e de sua crítica, escreveu Feuerbach:

A negação do espaço e do tempo na metafísica, na essência das coisas, tem as mais funestas consequências práticas. Só quem *em toda a parte* se encontra no ponto de vista do tempo e do espaço possui igualmente na vida *tacto* e *entendimento prático*. O espaço e o tempo são os primeiros critérios da práxis. Um povo que exclui o tempo de sua metafísica e diviniza a existência eterna, isto é, *abstrata*, isolada do tempo, exclui também conseqüentemente o tempo da sua política e diviniza o princípio da estabilidade, contrário ao direito, à razão, à história (FEUERBACH, 2008, p.10).

Ao rejeitar a ideia de que o capitalismo é fundamentado em leis eternas, Marx pretende combater o caráter metafísico e fetichista da doutrina do livre-cambismo, procurando ressaltar que as relações de produção capitalistas são historicamente determinadas e contingentes. Isso significa que as relações sociais de produção são moldadas pelas condições históricas específicas em que surgem e não são determinadas por algum princípio natural ou divino. Portanto, busca deixar implícito, também, que as relações capitalistas de produção podem ser transformadas por

¹²³ Aqui destacamos a importância da crítica feuerbachiana para Marx e a elaboração de seu método. De acordo com Alfred Schmidt, Ernst Bloch é um dos grandes filósofos marxistas do século XX que resgata a importância de Feuerbach para Marx e a elaboração de seu método: “Se o homem não fosse também um 'objeto sensível', teria sido muito mais difícil elaborar materialisticamente o humano como a raiz de todas as coisas sociais. O materialismo antropológico de Feuerbach representa [...] a fácil transição possível do materialismo meramente mecânico para o materialismo histórico»” (BLOCH, apud SCHMIDT, Alfred. *Feuerbach o la Sensualidad emancipada*, 1975, p. 25, Tradução nossa).

meio da ação política e social, e não correspondem a “leis naturais”, “eternas” e “racionais” de produção.

Com isso, Marx também nos mostra que a ideia de que as relações capitalistas de produção são fundadas em “leis da natureza e da razão” é frequentemente usada pelos apologistas e “teólogos do livre mercado” para encobrir a exploração e a desigualdade inerentes ao sistema capitalista. A suposta “racionalidade” do capitalismo [com suas leis “fundadas na Razão”] é, muitas vezes, apresentada como uma justificativa para a exploração, quando, na verdade, ela é apenas uma forma de mascarar [ideologicamente] as relações fundadas na irracionalidade do capital.

Assim, a crítica de Marx às “leis eternas da natureza e da razão”, defendida pela economia política moderna, apresenta-se, na verdade, como uma crítica à ideologia ou “teologia econômica”, que visa sustentar e legitimar as relações de produção e opressão capitalista. Essa crítica tem implicações importantes para a luta contra o capital, pois destaca e aponta para a possibilidade de transformação das relações sociais de produção por meio da ação política e social consciente do trabalhadores contra a alienação e o *estranhamento* oriundos da propriedade privada [dos meios de produção] e, portanto, da “religião da propriedade privada” ou “livre mercado”.

6.5 O capitalista enquanto “capital personificado”.

Na seção II de nossa tese, ao discutirmos sobre as manhas teológicas do Estado, vimos como ele aparece, segundo a concepção mistificada de Hegel, enquanto *personificado* na figura do monarca ou do parlamento e da burocracia. Em *O Capital*, ao nos debruçarmos sobre as manhas teológicas do capital, podemos observar como Marx, brincando e coqueteando com as expressões da fenomenologia hegeliana, descreve a figura do capitalista enquanto “capital personificado”. Marx assim se expressa, pois busca demonstrar que, por mais que o capitalista “se sirva de seu capital”, com a consolidação histórica e efetiva das relações capitalistas de produção, ele [capitalista] também irá acabar por “servir ao capital”, no qual, ao autonomizar-se de maneira religiosa, tal qual um “Deus” para o

capitalista, passa a possuir “vontade e consciência própria”, exigindo de seu servo sacrifícios em seu nome.

Evidentemente que a servidão do capitalista ao capital, seu Deus, é menos hostil e dolorosa que a servidão à qual os trabalhadores estão submetidos. As algemas que prendem e sujeitam o capitalista ao capital são mais leves e folhadas a ouro, quanto a dos trabalhadores, que são centenas de vezes mais pesadas, feitas de ferro e chumbo, prendendo o trabalhador ao capital, tal como um prometeu acorrentado. Ao servir bem ao seu Deus (O Capital), o capitalista também acredita ser por ele abençoado e recompensado.

Vejamos agora como Marx descreve a personificação do capital na figura do capitalista e seu desejo insaciável pela *valorização de valor* enquanto desejo do capital, que, como um vampiro [trabalho morto], só pode sobreviver [como morto-vivo] à medida que suga o sangue da classe trabalhadora [o trabalho vivo], sem distinção de sexo ou idade, convertendo o trabalho vivo literalmente em trabalho morto¹²⁴, em capital. Escreve Marx, em *O Capital*, sobre essa questão:

Como capitalista, ele é apenas capital personificado. Sua alma é a alma do capital. Mas o capital tem um único impulso vital, o impulso de se autovalorizar, de criar mais-valor, de absorver, com sua parte constante, que são os meios de produção, a maior quantidade possível de mais-trabalho. O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga (MARX, 2013, p. 307).

Mais adiante, no capítulo 9, sobre *Taxa e massa do mais valor*, quando retoma a reflexão da figura do capitalista enquanto “capital personificado”, Marx descreve, ainda, como o capital, ou melhor, o capitalista, em sua sede por uma

¹²⁴ Como é o caso dos trabalhos aos quais muitos trabalhadores eram submetidos na época de Marx – e em muitos lugares ainda hoje no mundo –, análogos ao da escravidão, em que escravidão e capitalismo coexistem e se confundem, em que o trabalhador é posto a trabalhar além de suas condições físicas e mentais, levando muitos à morte por excesso de trabalho, ou mesmo, em muitos casos, ao suicídio. Não é preciso ir muito longe ou para época de Marx para provar que o capital continua a converter o trabalho vivo e trabalho morto em seu sentido mais perverso da palavra. Quantos trabalhadores e pessoas morreram durante a atual pandemia de Covid-19 devido ao desejo insaciável de valorização de valor, de necessidade de culto e sacrifícios dos capitalistas ao seu deus Mercado ou capital. Milhões de mortes notificadas, outras milhões de não notificadas*.

* De acordo com os dados mais recentes da Organização Mundial da Saúde (OMS), a partir de 20 de fevereiro de 2023, o número de mortes por COVID-19 em todo o mundo é de mais de 8,4 milhões de pessoas. No entanto, é importante lembrar que os números reais podem ser maiores, já que nem todos os casos de COVID-19 são ou foram reportados ou diagnosticados, de forma que as estatísticas podem ser afetadas pelas diferentes maneiras como os países relatam e contam as mortes relacionadas ao vírus.

massa e taxa cada vez maior de mais valor, impõe a mais severa coerção aos trabalhadores que, segundo as palavras de Marx, “*excede em energia, desmedida e eficiência todos os sistemas de produção anteriores baseados no trabalho compulsório*”. Escreve Marx:

O capital personificado, o capitalista, cuida para que o trabalhador execute seu trabalho ordenadamente e com o grau apropriado de intensidade. O capital desenvolveu-se, ademais, numa relação coercitiva, que obriga a classe trabalhadora a executar mais trabalho do que o exigido pelo círculo estreito de suas próprias necessidades vitais. E como produtor da laboriosidade alheia, extrator de mais-trabalho e explorador de força de trabalho, o capital excede em energia, desmedida e eficiência todos os sistemas de produção anteriores baseados no trabalho direto compulsório (MARX, 2013, p. 381).

Como podemos observar, é na descrição sobre a figura do capitalista, enquanto “capital personificado”, que Marx apresenta o capital não como uma entidade metafísica que tudo controla, como pensava Adam Smith, mas sim enquanto *sujeito histórico*¹²⁵ que tudo busca controlar, dentro e fora de sua empresa, em especial, “o trabalho personificado”, ou melhor, os trabalhadores, custe o que custar. Com isso, Marx busca destacar ainda a forma coercitiva exercida por esse controle, que não é efetivada de maneira racional, como defende a economia política, seus intérpretes e ideólogos, mas fundada na irracionalidade e fanatismo¹²⁶ do capitalista ao capital¹²⁷; assim, ao assumir sua forma religiosa ao capitalista,

¹²⁵ “Apenas como capital personificado, o capitalista tem um valor histórico e dispõe daquele direito histórico à existência de que, como diz o espirituoso Lichnovski, nenhuma data não dispõe” (MARX, 2013, p. 667).

¹²⁶ “Como fanático da valorização do valor, o capitalista força inescrupulosamente a humanidade à produção pela produção...”, (MARX, 2013, p.667) E, portanto, *a valorização pela valorização*, como um *fin em si mesmo*.

¹²⁷ Em uma nota de rodapé de O Capital, Marx descreve que até mesmo Lutero teria observado corretamente e condenado tal fanatismo ou fetiche. Lutero ilustra o desejo fanático e enlouquecido do usurário pelo poder como elemento do impulso de enriquecimento. A crítica que Marx faz ao capitalista moderno é a mesma que Lutero faz ao capitalista arcaico, ou seja, ao usurário. A única diferença é que, para Lutero, esse impulso do usurário ao enriquecimento sem limites, do capitalista arcaico, tem sua origem no próprio usurário, tanto quanto, para Marx, no capitalista moderno, o que se trata de um impulso externo. Escreve Lutero: “Pela razão, os pagãos puderam deduzir que um usurário é um ladrão e assassino elevado à quarta potência. Mas nós cristãos o honramos a tal ponto que quase o adoramos por seu dinheiro [...]. Quem suga, rouba ou subtrai o alimento de outrem comete um assassinato tão grande (no que lhe diz respeito) como aquele que o deixa morrer de fome ou o arruína por completo. Mas é isso que faz um usurário, sentado com toda a segurança em sua cadeira quando deveria estar dependurado numa forca e ser devorado por tantos corvos quantos fossem os florins que ele furtou, se fosse possível que houvesse carne suficiente para que tantos corvos pudessem despedaçá-la e reparti-la entre si. Enquanto isso, enforcam-se os pequenos ladrões [...]. Pequenos ladrões vão para o cadafalso, ladrões grandes se pavoneiam cobertos de ouro e seda.

obriga cada vez mais a impor uma coerção à produção e ao trabalho, que, como enfatiza Marx, é superior aos modos de produção anteriores, embora a ideologia capitalista busque fazer com que pareça o contrário.

Sobre esse poder de controle que o capitalista exerce enquanto “capital personificado”, mas que também exerce de maneira *estranhada*, pois o capitalista também passa a ser governado e sujeitado pelo próprio capital e sua lógica fetichizada, que se torna uma potência autônoma em relação ao próprio capitalista, escreve Marx, em *O Capital*:

O capitalista só é respeitável como personificação do capital. Como tal, ele partilha com o entesourador o impulso absoluto de enriquecimento. Mas o que neste aparece como mania individual, no capitalista é efeito do mecanismo social, no qual ele não é mais que uma engrenagem. Além disso, o desenvolvimento da produção capitalista converte em necessidade o aumento progressivo do capital investido numa empresa industrial, e a concorrência impõe a cada capitalista individual, como leis coercitivas externas, as leis imanentes do modo de produção capitalista. Obriga-o a ampliar continuamente seu capital a fim de conservá-lo, e ele não pode ampliá-lo senão por meio da acumulação progressiva. Por conseguinte, na medida em que suas ações são apenas uma função do capital que nele está dotado de vontade e consciência, seu próprio consumo privado apresenta-se a ele como um roubo contra a acumulação de seu capital, assim como na contabilidade italiana os gastos privados figuram na coluna daquilo que o capitalista “deve” ao capital. A acumulação é a conquista do mundo da riqueza social. Juntamente com a massa de material humano explorado, ela amplia o domínio direto e indireto do capitalista. Mas o pecado original age em toda parte. Com o

[...] De maneira, portanto, que não há sobre a Terra maior inimigo do homem (depois do Diabo) do que um avaro e usurário, pois ele quer ser Deus sobre todos os homens. Turcos, guerreiros e tiranos são também homens maus, mas se veem obrigados a deixar as pessoas viverem e a confessar que são maus e inimigos. E eventualmente podem, e inclusive devem, apiedar-se de algumas delas. Mas um usurário e avaro desejaria que todo mundo morresse de fome e sede, de tristeza e miséria, no que dependesse dele, pois assim teria tudo para si, e que todos recebessem dele como de um Deus e se tornassem eternamente seus servos. Vestir mantos, portar correntes de ouro, anéis, limpar o focinho e fazer-se reverenciar como homens virtuosos e piedosos [...]. A usura é um monstro grande e descomunal, qual um lobisomem que tudo devasta, mais do que qualquer Caco, Gerião ou Anteu. E, no entanto, enfeita-se e se faz 713 de mansa, para que ninguém possa ver onde foram parar os bois que ela faz andar para trás até sua cova. Mas Hércules há de ouvir os bramidos dos bois e dos prisioneiros e buscará Caco entre as rochas e escolhos e libertará os bois do maligno. Pois Caco é o nome de um vilão, um usurário hipócrita que furta, rouba, devora tudo. Finge não ter feito nada e pretende que ninguém o descubra, porque os bois puxados para trás para seu antro deixam rastros e pegadas como se ele os tivesse soltado. Portanto, o usurário também quer enganar o mundo, como se ele fosse útil e desse bois ao mundo, quando na verdade os toma só para si e os devora. [...]. E, do mesmo modo como os assaltantes de estrada, os assassinos e bandidos são submetidos ao suplício da roda e decapitados, com muito mais razão deveriam todos os usurários ser supliciados e mortos [...] banidos, amaldiçoados e decapitados”, Martinho Lutero, *An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen*, cit. (LUTERO apud MARX, 2013, p.668).

desenvolvimento do modo de produção capitalista e o aumento da acumulação e da riqueza, o capitalista deixa de ser mera encarnação do capital. Ele sente uma “comoção humana” por seu próprio Adão e se civiliza ao ponto de ridicularizar a paixão pela ascese como preconceito do entesourador arcaico. Enquanto o capitalista clássico estigmatizava o consumo individual como pecado contra sua função e como uma “abstinência” da acumulação, o capitalista moderno está em condições de conceber a acumulação como “renúncia” ao seu impulso de fruição (MARX, 2013, p. 667-668-669).

Esse é um trecho interessante de *O Capital* em que Marx utiliza-se da metáfora do pecado original para descrever algumas outras “manhas teológicas da economia política”, a evolução do capitalismo e a mudança da figura do capitalista ao longo do tempo. Marx associa o instinto arcaico do entesourador com a abstinência de Adão em relação ao fruto proibido. O entesourador arcaico, o qual Marx classifica de “capitalista clássico”, a figura do capitalista idealizado por Adam Smith e Ricardo, é suplantado [suprassumido] pelo capitalista moderno, que compreende a necessidade da “renúncia” da fruição para a acumulação, mas que, todavia, obriga a renúncia desse impulso de fruição não a si mesmo, mas somente às classes trabalhadoras, transformando o sacrifício, a abstinência, o sangue e o tempo de trabalho em tempo livre e de fruição para si. Quanto mais tempo livre e de fruição tem o capitalista e o capital para si, ou seja, o “capital personificado”, menos tempo livre e de fruição possui o trabalhador para si mesmo. Esse estranhamento, que tem uma estrutura explicitamente análoga ao estranhamento religioso e seu implícito antagonismo hostil entre capital e trabalho, na verdade, historicamente, passa a se desenvolver, com o surgimento da propriedade privada dos meios de produção e do trabalho alienado, tendo como uma de suas consequências, também, e talvez uma das principais, a divisão da sociedade em classes sociais e a luta entre elas. Isso é o que Marx irá procurar demonstrar ao longo de *O Capital*, ao descrever a relação, o estranhamento e a origem da hostilidade existente entre capital e trabalho, entre a propriedade privada fundada no trabalho alheio e a propriedade fundada no trabalho próprio¹²⁸.

No último ponto deste capítulo, falaremos novamente sobre a utilização de Marx da metáfora teológica do pecado original, porém, para ilustrar e refletir sobre

¹²⁸ “O que nos interessa é apenas o segredo que a economia política do Velho Mundo descobre no Novo Mundo e proclama bem alto, a saber o de que o modo capitalista de produção e acumulação – e, portanto, a propriedade privada capitalista – exige o aniquilamento da propriedade privada fundada no trabalho próprio, isto é a expropriação do trabalhador” (MARX, 2013, p. 844).

outra situação, abordaremos a origem histórica da separação e alienação dos trabalhadores dos meios de produção, ou seja, a origem da propriedade privada capitalista, da luta de classes entre burguesia e proletariado, bem como de todo o estranhamento e hostilidade vividos pela sociedade moderna e contemporânea.

Antes disso, busquemos, a seguir, analisar algumas outras interessantes metáforas utilizadas por Marx para ilustrar as manhas teológicas do capital, assim como enquanto “divindade diabólica”, a quem o capitalista presta culto e inúmeros sacrifícios humanos¹²⁹.

6.6 “O Capital” enquanto Mamon e Moloch da modernidade.

Em *O Capital*, Marx apresenta o capital como trabalho morto e *estranhado* e, por isso, como propriedade privada alienada, sendo considerada algo sagrado e divino para o capitalista. Como nos propomos, no início deste capítulo, a falar sobre as manhas teológicas do capital, nada mais interessante do que analisarmos e refletirmos acerca de algumas metáforas teológicas que Marx utiliza em sua obra para se referir ao capital. Dentre elas, destacamos as figuras mitológicas de *Mamon* e *Moloch*. Marx faz referência a esses deuses da mitologia bíblica em alguns dos seus escritos, incluindo *O Capital*, e estabelece uma relação entre esses deuses perversos e o capitalismo.

Mamon é uma figura que aparece no *Novo Testamento*, associada à riqueza e ao materialismo vulgar. Para Marx, o capitalismo é movido pelo desejo de acumular riqueza e de explorar o trabalho dos outros; por isso, ele faz uma associação entre o espírito de Mamon e o espírito do capitalista. Em outras palavras, Mamon seria uma espécie de divindade do capitalismo, que compreende o instinto incessante e fanático pelo lucro e pela acumulação de riqueza por parte do capitalista.

Em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de 1845, podemos ver Marx se referir ao capital como *Mamon*, ao mesmo tempo em que, sob a influência da crítica da religião feuerbachiana, procura aplicar a mesma crítica à sua crítica da

¹²⁹ A esse respeito, vale a pena conferir o livro de Franz J. Hinkelammert (1995): *Sacrifícios Humanos e Sociedade Ocidental: Lúcifer e a Besta*.

economia política, denunciando a ideia de que “se o capitalista perde e sofre, os trabalhadores perdem e sofrem igualmente”. Escreve o filósofo:

É preciso observar, enfim, que onde o trabalhador e o capitalista sofrem igualmente, o trabalhador sofre em sua existência, e o capitalista no ganho de seu *Mamon* morto (MARX, 2005, p. 25, grifo nosso).

Em *O Capital*, Mamon figura como a divindade que teria feito com que figuras, como reverendo sr. Tucker, teólogo e economista importante para sua época, que figurou como contemporâneo de muitos grandes filósofos da modernidade e da economia política, se desculpasse por estar sempre ocupado com *Mamon*, ou seja, mais com o lucro e o capital do que com Deus ou cristo¹³⁰.

Marx também mostra como Petty e Adam Smith, ambos economistas políticos de espírito anticlerical, ironizam os clérigos protestantes de sua época quando do surgimento da teoria e do “princípio da população” de Thomas Malthus, dizendo a eles para que não gerassem mais clérigos, pois isso demandaria mais ajuda de custo. Quanto maior o número de clérigos protestantes, que, segundo o reverendo T. Chalmers, Adam Smith, por malícia, teria classificado como “trabalhadores improdutivos”, apesar desses trabalharem nas vinhas para a igreja, menor era o lucro, menor era *Mamon*¹³¹.

¹³⁰ “Originalmente, a economia política foi exercida por filósofos como Hobbes, Locke, Hume, por homens de negócios e estadistas, como Thomas Morus, Temple, Sully, de Witt, North, Law, Vanderlint, Cantillon, Franklin e, especialmente no plano teórico e com o maior dos êxitos, por médicos como Petty, Barbon, Mandeville, Quesnay. Ainda em meados do século XVIII, o reverendo sr. Tucker, economista importante para sua época, desculpava-se por se ocupar com Mamon” (MARX, 2013, p.693-694).

¹³¹ “Mais tarde, mais precisamente com o “princípio da população”, soou a hora dos clérigos protestantes. Como que pressentindo essa influência daninha, Petty, que considerava a população a base da riqueza e, como Adam Smith, era um anticlerical declarado, afirma: “A religião floresce melhor onde os sacerdotes são mais mortificados, assim como o direito onde os advogados passam fome”. Por isso, Petty aconselha aos cléricos protestantes, já que não querem seguir o apóstolo Paulo e “mortificar-se” pelo celibato, que pelo menos “não gerem mais clérigos (not to breed more Churchmen) do que as prebendas (benefices) existentes possam absorver; ou seja, havendo 12 mil prebendas na Inglaterra e no País de Gales, seria insensato gerar 24 mil ministros (it will not be safe to breed 24.000 ministers), pois os 12 mil sem ocupação haverão sempre de procurar um meio de vida, e como poderiam fazê-lo mais facilmente do que dirigindo-se ao povo e persuadindo-o de que os 12 mil prebendados envenenam as almas e fazem-nas morrer de fome, desviando-as do caminho do céu?”, Petty, *A Treatise of Taxes and Contributions*, cit., p. 57. A posição de Adam Smith em relação ao clero protestante de sua época é caracterizada pelo seguinte. Em *A Letter to A. Smith*. L. L. D. *On the Life, Death and Philosophy of his Friend David Hume*. By One the People Called Christians (4. ed., Oxford, 1784), o dr. Horne, bispo anglicano de Norwisch, prega um sermão a A. Smith pelo fato de este, numa carta aberta ao sr. Straham, “ter embalsamado” o seu “amigo David” (isto é, Hume), relatando ao público como “Hume, em seu leito de morte, divertia-se lendo Luciano e jogando whist [uíste]” e tivera até mesmo a petulância de escrever. “Sempre considereirei Hume, tanto

Mas, Moloch talvez seja a figura mitológica que Marx resgata e que melhor ainda representa *O Capital*, sobretudo no que diz respeito ao seu caráter sacrificial.

Trata-se de uma divindade bíblica mencionada, dessa vez, no Antigo Testamento, que foi associada ao sacrifício humano e à destruição. Moloch é um Deus assírio e fenício da natureza, ao qual os amonitas sacrificavam seus recém-nascidos, jogando-os em uma fogueira. Mais tarde, o nome passou a significar qualquer poder cruel e irresistível, que sacrifica um número incontável de vítimas.

Para Marx, o capitalismo também pode ser visto como uma espécie de Moloch, que sacrifica os trabalhadores em prol do lucro e da acumulação de riqueza. Em *O Capital*, Marx descreve como o capitalismo é responsável por uma série de males sociais, incluindo a exploração predatória do trabalho infantil e feminino, as más condições de trabalho, a desigualdade econômica e a destruição ambiental. Assim, ele faz uma associação entre o ritual proferido a Moloch e proferido pelos capitalistas ao *Capital*, que sacrifica a vida, a natureza e a dignidade humana em nome do lucro e da acumulação de riqueza, em nome da *valorização do valor*.

Ao resgatar os personagens e figuras mitológicas de Mamon e Moloch, relacionando-as ao “*O Capital*”, Marx pretende ilustrar um pouco do que aqui chamamos manhas teológicas do capital, entre elas, a do rito sacrificial¹³², comum a

durante sua vida como depois de sua morte, tão próximo do ideal de um homem perfeitamente sábio e virtuoso quanto o permite a fragilidade da natureza humana”. O bispo exclama, em sua indignação: “É justo de sua parte, meu senhor, descrever-nos como perfeitamente sábios e virtuosos o caráter e a trajetória de vida de um homem que foi possuído por uma incurável antipatia contra tudo o que se chama religião e que consagrava todo o seu ser à tarefa de extirpar até mesmo seu nome da memória dos homens?”, *ibidem*, p. 8. “Mas não vos deixeis desalentar, ó amantes da verdade, pois breve é a vida do ateísmo”, *ibidem*, p. 17. Adam Smith “incorre na atroz perversidade (the atrocious wickedness) de propagar o ateísmo pelo país” (com seu *Theory of Moral Sentiments*). “Conhecemos vossos sortilégios, sr. Doutor! Vossa intenção é boa, mas desta vez podeis tirar o cavalo da chuva! Quereis nos convencer, com o exemplo do sr. David Hume, de que o ateísmo é a única bebida reconfortante (cordial) para um ânimo abatido e o único antídoto contra o medo à morte [...]. Ride de Babilônia em ruínas e congratulai o empedernido e ímpio faraó!”, *ibidem.*, p. 21-2. Um cérebro ortodoxo, entre os que frequentavam os cursos de A. Smith, escreve logo após a morte deste: “A amizade de Smith por Hume o impedia de ser cristão [...]. Ele acreditava literalmente em Hume. Se este lhe tivesse dito que a Lua é um queijo verde, ele teria acreditado. Ele acreditou, por isso, quando Hume lhe disse que não existiam nem Deus nem os milagres [...]. Em seus princípios políticos, ele se aproximava do republicanismo”, James Anderson, *The Bee* (Edimburgo, 1791-1793), v. III, p. 165-6. O reverendo T. Chalmers suspeita que A. Smith, por pura malícia, teria inventado a categoria dos “trabalhadores improdutivos” exclusivamente para os ministros protestantes, apesar do abençoado trabalho que estes realizam nas vinhas do Senhor. [A palavra Mamon aparece na Bíblia como descrição – e, muitas vezes, personificação – da riqueza material e da cobiça. Por exemplo: “Não podeis servir a Deus e a Mamon” (Mateus, 6:24). (N. T.)]” (MARX, 2013, p.694-695).

¹³² “Este proceso de trabajo es un sacrificio ritual que «devora» hombres:” [“Esse processo de trabalho é um sacrifício ritual que “devora” os homens:”] (DUSSEL, 1992, p.214, Tradução nossa).

todas as religiões, até mesmo à cristã, que nega a vida em existência, para “afirmá-la em sua plenitude” somente após a morte, tal como nos explica Feuerbach em sua *Essência do Cristianismo*. Antes mesmo de encontrarmos essas reflexões e metáforas teológicas em *O Capital*, podemos também encontrar mais dessas reflexões sobre o caráter sacrificial provocado pela alienação e o estranhamento religioso em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de 1845. Lá, sobre essa questão, escreve Marx:

O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Ausserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Ele pertence a outro, é a perda de si mesmo (MARX, 2009, p.83).

Mas, o mito de Moloch é resgatado por Marx, ainda, para ilustrar situações históricas reais, as quais o filósofo alemão vivencia e observa, entre elas: 1) em *Sagrada Família*, em sua crítica a Edgar sobre “o amor”, enquanto “Deus cruel”, cujo culto é o sofrimento e o auto sacrifício; 2) nos *Grundrisses*, ao comparar Moloch ao dinheiro; 3) Em *O Capital*, ao descrever o despejo de famílias pobres do centro de Londres em nome da ampliação do domínio do capital [Moloch] imobiliário e dos “direitos da propriedade privada”; 4) em discurso na Internacional Comunista, em que denuncia que o trabalho feminino e infantil nas fábricas europeias, como carvão, alimentava a indústria e o capital [Moloch] europeu – isso é por Marx descrito em riqueza de detalhes e elementos históricos sobre a exploração industrial do trabalho infantil e feminino, nos capítulos sobre a Maquinaria e a Jornada de Trabalho em *O Capital*; 5) ao se referir a um de seus filhos mortos de maneira prematura, devido às condições de pobreza em que viviam Marx, sua família e toda a classe trabalhadora europeia.

Em a *Sagrada Família*, Marx destaca a seguinte passagem do Senhor Edgar, o qual, segundo o próprio, dizia ter realizado um “estudo minucioso sobre o amor”:

O Amor... é um deus cruel que, assim como toda a divindade, quer possuir o homem por inteiro e não se mostra satisfeito antes de ter

sacrificado não apenas sua alma, mas também seu ser físico. Seu culto é o sofrimento e o ápice desse culto é o auto-sacrifício, o suicídio (EDGAR, apud: MARX & ENGELS, 2003, p. 31).

Ao comentar sobre a passagem do Senhor Edgar, resgatando a figura de Moloch, como um Deus cruel, Marx também traz algumas reflexões interessantes e absolutamente pertinentes ao nosso tema. Vejamos o que escreve Marx que, ao contrário do sr. Edgar e de suas “criancices sobre o amor”, não irá considerar “o amor” um deus cruel, um “Moloch”, mais sim o auto sacrifício e suicídio dos jovens hegelianos que alienavam e autonomizavam o amor em relação ao pensamento, o que acabou por fazer com que esses jovens passassem a defender a tese de uma *sofia* sem “filo” ou *phylia*¹³³:

A fim de metamorfosear o amor em “Moloch”, no diabo em carne e osso, o senhor Edgar transforma-o primeiro em um deus. Feito deus, quer dizer, transformado em um objeto teológico, ele passa com naturalidade ao domínio da Crítica da Teologia, além do que, deus e o diabo jamais andam muito distantes um do outro, conforme se sabe. O senhor Edgar transforma o amor em um deus e em um “deus cruel”, seja dito, ao fazer do homem enamorado, ou seja, do amor do homem, o homem do amor, ao colocar o “amor” à parte do homem como ser, autonomizando-o. Através desse simples processo, através dessa metamorfoseação do predicado no objeto, podem-se transformar criticamente todas as determinações essenciais e todas as manifestações da essência do homem em não essência e em alienações da essência. Dessa maneira, por exemplo, a Crítica crítica faz da crítica, enquanto predicado e atividade do homem, um sujeito à parte, que diz respeito apenas a si mesmo e é, por isso, Crítica crítica: um “Moloch” cujo culto é o autossacrifício, o suicídio do homem, ou seja, da capacidade humana de pensar (MARX, 2003, p. 31).

Como dissemos, essa resposta de Marx, ao que chama de “criancices dos Sr Edgar sobre o amor”, também traz o problema da alienação e do estranhamento do homem de si mesmo e como esse estranhamento assume uma forma hostil e cruel contra o ser alienado. O sr Edgar enxerga o amor com um Moloch, pois, segundo Marx, aliena sua essência e trata-a como um objeto autônomo fora de si, que lhe confronta de maneira hostil, como um “Deus cruel”. No *Grundrisse* e em *O Capital*, Marx irá comparar Moloch de maneira análoga ao “amor segundo o Sr. Edgar”, porém, dessa vez, ao dinheiro, à propriedade privada e ao capital.

¹³³ Para melhor elucidar o que aqui buscamos dizer, recomendamos a leitura das cartas trocadas entre Marx e Feuerbach, antes da publicação de a *Sagrada Família*, presentes nos Anexos desta Tese.

No *Grundrisse*, a figura mitológica de Moloch aparece novamente, nesse contexto, na figura do dinheiro, o qual, segundo Marx, exerce um papel “divino”¹³⁴ e despótico no interior das relações de troca e do modo de produção capitalista¹³⁵. Sobre essa analogia do dinheiro com a figura de Moloch, podemos encontrar em seu esboço de *O Capital*:

O valor de troca expresso em seu preço tem de ser sacrificado tão logo seja necessária essa transformação específica em dinheiro. Daí as lamentações em Boisguillebert, p. ex., de que o dinheiro é o carrasco de todas as coisas, o Moloch ao qual tudo tem de ser sacrificado, o déspota das mercadorias. No tempo do advento da monarquia absoluta, com a transformação de todos os impostos em impostos em dinheiro, o dinheiro aparece de fato como o Moloch ao qual é sacrificada a riqueza real. Ele também aparece dessa maneira em todo [pânico monetário]. De um criado do comércio, diz Boisguillebert, o dinheiro devém seu déspota (MARX, 2011, p. 145-146).

Apesar dessa passagem de seus manuscritos iniciais de *O Capital* não ter sido utilizada por Marx na publicação final da obra, parece que as citações de Shakespeare e Sófocles, que aparecem ao final de seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos (1844)*, acabaram sendo usadas por Marx em *O Capital (1867)*, no seu lugar, para buscar descrever, em uma linguagem metafórica, os poderes cruéis do dinheiro em sua “forma de divindade”.

Mas, como dissemos anteriormente, Marx também resgata a figura de Moloch em *O Capital*, em uma nota de rodapé do Capítulo 25, seção 4b. Essa seção, em

¹³⁴ Segundo Enrique Dussel: “Marx no dirá que «Dios ha muerto»; muy por el contrario, el capital es un «dios» bien vivo y que exige víctimas humanas. Y ante la gigantesca «deuda» («interés» que se paga al «Norte») del «Sur», hoy pareciera más actual que nunca este texto antinietzscheano —«dios» (el «fetiche») vive de la vida de los pobres del mundo” [“Marx não dirá que “Deus está morto”; Muito pelo contrário, o capital é um “deus” muito vivo que exige vítimas humanas. E face à gigantesca “dívida” (“juros” pagos ao “Norte”) do “Sul”, hoje este texto anti-Nietzschiano parece mais relevante do que nunca - “Deus” (o “fetiche”) vive das vidas dos pobres do mundo”] (DUSSEL, 1992, p. 21, Tradução nossa).

¹³⁵ Puede verse entonces la aplicación del tema del sacrificio, de Moloch, de la conversión del «esclavo» (doulos en griego) en «dios»²⁹ (aquí «déspota»). Es toda la cuestión del fetichismo del dinero, y no ya de la mercancía, porque en los Grundrisse todavía no ha descubierto el orden definitivo de las categorías: “De su figura de siervo³⁰, en la que se presenta como simple medio de circulación, (el dinero) se vuelve de improviso soberano y dios en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías” [“Percebe-se então a aplicação do tema do sacrifício, de Moloch, da conversão do “escravo” (doulos em grego) em “deus” (aqui “déspota”). É toda a questão do fetichismo do dinheiro, e não da mercadoria, porque nos Grundrisse ele ainda não descobriu a ordem definitiva das categorias: “Da sua figura de servo, em que é apresentado como um simples meio da circulação, (o dinheiro) subitamente torna-se soberano e deus no mundo das mercadorias. Representa a existência celestial da mercadoria.”] (MARX, apud DUSSEL, 1992, p.68, tradução nossa).

que fala sobre a situação das camadas mal remuneradas da classe trabalhadora industrial britânica, Marx descreve sobre os constantes processos de despejo de famílias pobres dos grandes centros urbanos em nome dos “direitos da propriedade privada” e a respeito do deslocamento forçado de centenas desses trabalhadores para as periferias das cidades.

Marx denuncia como o caráter antagônico da acumulação capitalista e, portanto, das relações capitalistas de propriedade em geral, ficam evidentes nessas situações de desapropriação. As interpretações sobre os “direitos da propriedade” são, como nos mostra Marx, bastante “heterodoxas” e relativas quando se trata dos direitos de propriedade para a burguesia e dos direitos de propriedade dos trabalhadores. Sobre esse relativismo e as contradições do “direito de propriedade”, Escreve Marx em *O Capital*:

Admiremos a justiça capitalista! O proprietário fundiário, o dono de casas, o homem de negócios, quando expropriados em razão de “improvements”, como ferrovias, abertura de ruas etc., recebem não apenas indenização total, mas, por sua “renúncia” forçada, tem ainda ser consolados, por Deus e pela Justiça, com um lucro considerável. O trabalhador é jogado na rua com sua mulher, filhos e haveres, e caso acorra em massa para bairros onde a municipalidade zela pela decência, é perseguido pela polícia sanitária! (MARX, 2013, p. 735).

Por isso, Marx, em sua nota de rodapé, utiliza-se da figura mitológica de Moloch para reforçar o caráter antagônico, estranhado e hostil da acumulação capitalista e das relações capitalistas da propriedade em geral. Escreve ele:

Em nenhuma parte os direitos das pessoas foram sacrificados tão aberta e descaradamente como no caso das condições habitacionais da classe trabalhadora. Toda grande cidade é um local de sacrifícios humanos, um altar sobre o qual milhares são anualmente imolados ao Moloch da avareza”, S. Laing, National Distress, cit., p. 150. (MARX, 2013, p. 732).

Marx ainda descreve que o capital imobiliário acumulou mais riquezas na exploração das “minas da miséria” do que a exploração nas minas de Potosí¹³⁶. Por

¹³⁶ “Qualquer observador imparcial pode perceber que, quanto mais massiva a concentração dos meios de produção, tanto maior é a conseqüente aglomeração de trabalhadores no mesmo espaço; que, portanto, quanto mais rápida a acumulação capitalista, tanto mais miseráveis são para os trabalhadores as condições habitacionais. É evidente que as “melhorias” (*improvements*) das cidades, que acompanham o progresso da riqueza e são realizadas mediante a demolição de bairros mal construídos, a construção de palácios para bancos, grandes casas comerciais etc., a ampliação de avenidas para o tráfego comercial e carruagens de luxo, a introdução de linhas de bondes urbanos

isso, aqui, a figura de "Moloch" é utilizada metaforicamente por Marx para se referir ao sistema capitalista, que é retratado como uma entidade devoradora e indiferente à vida humana. Nesse sentido, "Moloch" é utilizado para enfatizar a crueldade do capitalismo, que coloca o lucro acima das necessidades humanas mais básicas, como o direito à moradia. Nessa passagem, Marx usa, mais uma vez, a imagem de Moloch, que exigia sacrifícios humanos, portanto, para se referir ao sistema capitalista, que também exige sacrifícios humanos diários em nome do lucro¹³⁷.

Essas passagens nos *Grundrisse* e nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* mostram como Marx usou a imagem de "Moloch" para se referir às características destrutivas e opressivas do sistema capitalista. A metáfora de "Moloch" destaca a natureza voraz e insaciável do capitalismo, que exige constantemente mais e mais lucro, mesmo que isso signifique sacrificar vidas humanas e recursos naturais.

No livro III de *O Capital*, também, é possível notarmos a referência de Marx a Moloch quando analisa e descreve o capital a juros (usurário/financeiro), ou seja, a forma mais elevada do *fetichismo do capital*:

En la forma del capital que devenga interés [...] el capital aparece como la fuente auto-creadora y misteriosa. [...] El interés aparece como el verdadero fruto del capital [...] Aquí queda consumada la figura fetichista del capital y la idea del fetiche capitalista [...] Esta incredencia del interés en el capital dinerario como dentro de una cosa (...) es lo que tanto trabajo le da a Lutero en su ingenuo alboroto en contra de la usura [...] Es el Moloch¹³⁸

etc., expulsam os pobres para refúgios cada vez piores e mais superlotados. Por outro lado, qualquer um sabe que o alto preço das moradias está na razão inversa de sua qualidade e que as minas da miséria são exploradas por especuladores imobiliários com lucros maiores e custos menores do que jamais o foram as de Potosí" (MARX, 2013, p.732).

¹³⁷ "Y desde esa realidad mundana criticada (desde el evangelio puro y la ciencia económica [que en realidad incluye igualmente EP]) se descubre el oculto «dios secular» de la Teología «metafórica» (TM): el «dinero» como fetiche, ídolo, Mammón, Moloch, etcétera, que es la «esencia práctica "E dessa realidade mundana criticada (do evangelho puro e da ciência econômica [que na realidade também inclui PE]) se descobre o "deus secular" oculto da Teologia "metafórica" (TM): o "dinheiro" como fetiche, ídolo, Mammon, Moloch, etc., que é a "essência prática" (praktische Wesen) (Ibíd., p. 485; p. 372)" (DUSSEL, 1992, p. 138, Tradução nossa).

¹³⁸ [Na forma de capital que rende juros, [...] o capital aparece como a fonte autocriativa e misteriosa. [...] O juro aparece como o verdadeiro fruto do capital [...] Aqui se consuma a figura fetichista do capital e a ideia do fetiche capitalista [...] Este crescimento do interesse no capital monetário como dentro de um coisa (...) é o que dá tantos problemas a Lutero em seu alvoroço ingênuo contra a usura [...] É o Moloch"] (MARX, apud DUSSEL, 1992, p. 145, Tradução nossa). "De la tercera redacción de El Capital, libro III, Manuscrito principal (1864-1865), que ha sido editado por Engels, con modificaciones, en El Capital, III, cap. 24 (Siglo XXI, III/7, pp. 500- 507; MEW 25, pp. 405-410)" ["Da terceira edição de O Capital, livro III, Manuscrito principal (1864-1865), editado por Engels, com

Enrique Dussel, filósofo latino americano da libertação, do qual tomamos emprestada a citação e passagem acima do Livro III de O Capital, foi um dos primeiros autores a observar essas sutilezas e metáforas teológicas na obra de Marx, dando-lhes uma atenção especial. O trabalho de Dussel tem o mérito de ser o primeiro trabalho crítico sobre Marx a fazer ressaltar o caráter radical dessas metáforas e, portanto, seu potencial crítico. Também, soube observar corretamente, além da conexão dessas metáforas, com a exposição lógica e científica da obra de Marx, a crítica dele ao que classificou como *lógica sacrificial do capital* e sua relação com o problema da alienação e o *estranhamento* hostil do homem para consigo mesmo, tal como Feuerbach também já havia anunciado em sua crítica da alienação religiosa. Escreve Dussel:

El Capital tiene una estructura tal, desde el nivel «metafórico» en el que nos hemos situado, que podríamos denominarlo sacrificial, cultural, litúrgico. Con ello queremos indicar, simplemente, que «metafóricamente» habla Marx continuamente de un «sacrificio», de un acto por el que se «sacrifica» (se ofrenda «Litúrgicamente») al trabajador, al obrero (en su «carne» y su «sangre», eucarísticamente, como la Biblia y Feuerbach lo expresaban) al fetiche, al ídolo, a Moloch (como los niños pobres sacrificados al dios fenicio), a la Bestia: el demonio corporal y visible. Pretendemos que esta estructura «simbólica», «metafórica», es totalmente simultánea, paralela, coherente, a la estructura «lógica», filosófica-económica, científica, que Marx expone en El Capital.¹³⁹

Em sua obra *Metáforas Teológicas de Karl Marx* (1992), além de resgatar algumas das passagens de *A Sagrada Família* (1844), *Grundrisse* (1858) e *O Capital* (1867), das quais já apresentamos e analisamos, Dussel também resgata outros momentos interessantes da história e da obra de Marx, em que o filósofo utiliza a metáfora de Moloch¹⁴⁰ para se referir a “O Capital”: um deles é em sua tese

modificações, em O Capital, III, cap. 24 (Século XXI, III/7, pp. 500-507; MEW 25, pp. 405-410)” (DUSSEL, 1992, p. 145, Tradução nossa).

¹³⁹ “O capital tem uma tal estrutura, desde o nível “metafórico” em que nos situamos, que poderíamos chamá-lo de sacrificial, de culto, de litúrgico. Com isto queremos simplesmente indicar que “metaforicamente” Marx fala continuamente de um “sacrifício”, de um ato pelo qual o trabalhador é “sacrificado” (oferecido “liturgicamente”), o trabalhador (em sua “carne” e seu “sangue” ”, eucarísticamente, como a Bíblia e Feuerbach o expressaram) ao fetiche, ao ídolo, a Moloch (como as pobres crianças sacrificadas ao deus fenício), à Besta: o demônio corporal e visível. Afirmamos que esta estrutura “simbólica”, “metafórica” é totalmente simultânea, paralela, coerente, à estrutura “lógica”, filosófico-económica, científica⁵⁶ que Marx expõe em O Capital” (DUSSEL, 1992, p.213, tradução nossa).

¹⁴⁰ “Moloch es objeto de sacrificio de niños por fuego” [“Moloch é objeto de sacrifício de crianças pelo fogo”] (DUSSEL, 1992, p. 35, tradução nossa).

de doutorado¹⁴¹; outra, em que se refere indiretamente à morte de seu filho de maneira prematura em seu pobre e gelado apartamento em Londres¹⁴²; e no discurso de fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores. Destacamos abaixo o discurso inaugural da Internacional, realizada entre 21 e 26 de outubro de 1864, pois ela encontra-se intrinsecamente ligada à crítica presente em *O Capital* (1867), em que Marx, ao descrever o processo de consolidação e desenvolvimento do capitalismo e, portanto, da propriedade privada capitalista, denuncia a superexploração do trabalho feminino e infantil nas fábricas:

Una industria que como el vampiro – figura que usará en *El Capital* – debe chupar sangre humana, sobre todo sangre de niños. En tiempos antiguos, el asesinato de niños era un rito misterioso de la religión de Moloch, pero sólo practicada en ocasiones solemnes, quizá una vez al año, y además Moloch [no] tenía especial preferencia por los niños de los pobres

Discurso inaugural de la Internacional, entre el 21 al 26 de octubre de 1864 (MEW, XVI, p. 11). Los niños trabajaban en las fábricas; eran «subsumidos» por el capital de manera muy especial –la tasa de plusvalor era mayor que con los adultos–. (MARX, apud DUSSEL, 1992 p. 89).¹⁴³

¹⁴¹ “La tesis doctoral de 1841 merecería un trabajo apar te, pero sólo queremos recordar una frase: “Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías [...] ¿No ha reinado el antiguo Moloch? [...]” (MARX, apud: DUSSEL, 1992, p.34) Así aparece por primera vez Moloch, el dios de los ammonitas, al que le sacrificaban en holocausto principalmente niños” [“A tese de doutorado de 1841 mereceria um trabalho à parte, mas queremos apenas lembrar uma frase: “As provas da existência de Deus nada mais são do que vãs tautologias [...] Não reinou o antigo Moloch? [...]” (MARX, apud: DUSSEL, 1992, p.34) É assim que aparece pela primeira vez Moloch, o deus dos amonitas, a quem sacrificaram principalmente crianças em um holocausto”] (DUSSEL, 1992, p.34, tradução nossa).

¹⁴² “[...] y Marx lo sabía muy bien, ya que años después escribirá: «Es sabido que los señores de Tiro y Cartago no aplacaban la cólera de los dioses sacrificándose ellos mismos, sino comprando niños a los pobres para arrojarlos a los brazos ígneos de Moloch»³⁰. «El pobre niño –refiriéndose Marx a su propio hijito Heinrich Guido, muerto antes de un año en su pobrísimo y frío departamento de dos habitaciones, en Londres– ha sido un sacrificio (Opfer) a la Misere burguesa” [“[...] e Marx sabia-o muito bem, pois anos mais tarde escreveria: «Sabe-se que os senhores de Tiro e de Cartago não apaziguaram a ira dos deuses sacrificando-se, mas antes comprando crianças aos pobres para lançá-los nos braços ardentes de Moloch»³⁰. «A criança pobre – Marx referindo-se ao seu próprio filho Heinrich Guido, que morreu menos de um ano no seu apartamento muito pobre e frio de dois quartos em Londres – foi um sacrificio (Opfer) para a miséria burguesa”] (DUSSEL, 1992, p.34, tradução nossa).

¹⁴³ “Uma indústria que, assim como o vampiro – figura que será utilizada em *O Capital* – deve sugar sangue humano, principalmente o sangue de crianças. Nos tempos antigos, o assassinato de crianças era um rito misterioso da religião de Moloch, mas praticado apenas em ocasiões solenes, talvez uma vez por ano, e além disso, Moloch [não] tinha uma preferência especial pelos filhos dos pobres.

Discurso inaugural da Internacional, entre 21 e 26 de outubro de 1864 (MEW, XVI, p. 11). As crianças trabalhavam nas fábricas; Eles foram “subsumidos” pelo capital de uma forma muito especial – a taxa de mais-valia era mais elevada do que a dos adultos” (MARX, apud DUSSEL, 1992 p. 89 tradução nossa).

De mais a mais, para que possamos avançar para o ponto final deste capítulo, Dussel, todavia, apesar do mérito de ser o primeiro a observar e fazer destacar o potencial crítico das metáforas teológicas de Marx, também apresenta, a nosso modo de ver, alguns equívocos em sua interpretação, por exemplo, ao procurar fazer uma análise “psicanalítica” de Marx e de buscar insinuar a todo o momento que “Marx possui raízes Judaico-cristãs”¹⁴⁴ e que Moloch é, para Marx, “O Anti-Cristo”¹⁴⁵. Essa analogia também é válida. Sua interpretação, por exemplo, agrada e contribui com a chamada teologia da libertação, que procura mostrar as “semelhanças entre o cristianismo e o comunismo ou marxismo”¹⁴⁶ e as “contradições do capitalismo [ou dos “capitalistas que se dizem cristãos”] com o cristianismo”¹⁴⁷. Porém, o que procura insinuar e nos mostrar Marx em *O Capital* é,

¹⁴⁴ O que não é falso!

¹⁴⁵ O que é uma interpretação de Dussel.

¹⁴⁶ “El «carácter fetichista» del capital es, justamente, su estatuto religioso estricto. La negación de su divinidad -supuesta en toda la crítica de Marx- sitúa su ateísmo del capital como una posición antifetichista, antiidolátrica, en total coincidencia con el ateísmo de los ídolos por parte de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo” [“O “caráter fetichista” do capital é, precisamente, o seu estrito estatuto religioso. A negação da sua divindade – assumida em todas as críticas de Marx – coloca o seu ateísmo do capital como uma posição antifetichista, antiidolátra, em total coincidência com o ateísmo dos ídolos dos profetas de Israel e do fundador do Cristianismo”] (DUSSEL, 1992, p.128, Tradução nossa). Veja-se também Michael Löwy e W. Benjamin: *O capitalismo como religião* (2013).

¹⁴⁷ Es el Moloch» (El Capital, III, cap. 24; III/7, p. 507; MEW 25, p. 410), habiendo citado dos páginas antes las vehementes predicaciones de Lutero sobre la usura, nos sugiere todo lo que nos indica Ricoeur. El «sentido» del discurso económico enriquece y potencia el «sentido» del nuevo discurso teológico «abierto» («descubierto»). Pero también la energía del segundo da mayor fuerza al primero, y, no olvidarlo, el origen de la metáfora era exactamente proponer un discurso teológico que muestre la «contradicción» entre el nivel empírico económico (nivel RM) o científico (Ci, de la economía política burguesa y cristiana) y el discurso de la «Biblia» (nivel RC). [É o Moloch” (Capital, III, capítulo 24; III/7, p. 507; MEW 25, p. 410), tendo citado duas páginas antes as veementes pregações de Lutero sobre a usura, sugere-nos tudo o que indica Ricoeur. O “sentido” do discurso económico enriquece e realça o “sentido” do novo discurso teológico “aberto” (“descoberto”). Mas a energia do segundo também dá maior força ao primeiro, e, não esquecendo, a origem da metáfora foi exatamente propor um discurso teológico que mostrasse a “contradição” entre o nível económico empírico (nível RM) ou o nível científico (Ci, da economia política burguesa e cristã) e o discurso da “Bíblia” (nível RC).] (DUSSEL, 1992, p.157, Tradução nossa). A conclusão que podemos chegar, ao ler as interpretações de Dussel sobre as metáforas teológicas de Marx é que, para Dussel, “*Dicho de paso, pero fundamental en nuestra interpretación, es la posibilidad de una «autocrítica cristiana».*” [“De passagem, mas fundamental na nossa interpretação, é a possibilidade de uma “autocrítica cristã”] (DUSSEL, 1992, p.65-66, Tradução nossa). Assim sendo, de acordo com Dussel, Marx pode ser considerado, ao lado de São Bartolomeu de Las Casas, um dos “pais fundadores da Teologia da Libertação”, o que poderíamos dizer se tratar de uma interpretação e insinuação bastante exagerada. Até mesmo Dussel sabe disso, por isso escreve: “*Es decir, y será nuestra conclusión, Marx fue objetiva, fragmentaria, implícitamente, un «teólogo»; es decir, no fue formalmente un teólogo, ni por su conciencia ni actividad, pero abrió un nuevo lugar teológico, lo recorrió coherentemente sólo con metáforas*” [“Ou seja, e esta será a nossa conclusão, Marx era objetiva, fragmentária e implicitamente um “teólogo”; Ou seja, ele não era formalmente um teólogo, nem pela sua consciência nem pela sua atividade, mas abriu um novo lugar teológico, explorou-o de forma coerente apenas com metáforas] (DUSSEL, 1992, p.153, Tradução nossa). O defeito da crítica de Dussel, enfim, em nosso modo de ver, é o de acabar caindo em uma crítica moralista cristã do capital, algo que Marx em nenhum

na verdade, o contrário, não “as semelhanças do cristianismo com seu pensamento”, a exemplo do que busca fazer Dussel, mas as semelhanças existentes entre o cristianismo e o capitalismo¹⁴⁸.

6.7 O “pecado original” da economia política e a chamada acumulação primitiva.

No capítulo 24 de *O Capital*, na *A Assim chamada acumulação primitiva*, capítulo em que Marx procura mais uma vez desconstruir o mito liberal da economia política, em que homens virtuosos, inteligentes e parcimoniosos enriqueceram com o suor de seu trabalho e os preguiçosos desvirtuados que, por não gostarem de trabalhar, ficaram pobres e caíram em desgraça, Marx resgata o mito bíblico do livro Gêneses. O mito do pecado original da economia política é, como pretendemos destacar, aqui, mais uma das “manhas teológicas do capital” que Marx apresenta e que procura desmistificar em sua obra.

A primeira vez que vemos Marx apresentar o mito do pecado original da economia política, como percebemos em ponto anterior deste capítulo, é quando analisa a figura do capitalista enquanto “capital personificado” e enquanto “entesourador obsessivo”, que não gasta o que ganha com “seu trabalho” [mas somente o que ganha com o trabalho alheio]. Os que comentem o “pecado” de gastar o que ganham com seu trabalho, que querem “tempo livre” ao invés de trabalhar, caem em desgraça, segundo o mito liberal cristão puritano. Escreve Marx, no capítulo 24 de *O Capital*:

Essa acumulação primitiva desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia. Adão mordeu a maçã e, com isso, o pecado se abateu sobre o gênero

momento se propôs fazer. Dussel, assim como os teólogos da Libertação, buscam “converter Marx ao cristianismo” ao invés de se converterem verdadeiramente em marxistas, no sentido pleno da palavra. Marx é tratado pela teologia e filosofia da libertação [Dussel e Cia] tal como Aristóteles foi tratado pela escolástica.

¹⁴⁸ “El culto al dinero (*Geldkultus*) tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus sacrificios (*Selbstaufopferung*): la frugalidad y la paciencia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del *tesoro eterno*. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero” [“O culto ao dinheiro (*Geldkultus*) tem o seu ascetismo, as suas renúncias, os seus sacrifícios (*Selbstaufopferung*): a frugalidade e a paciência, o desprezo pelos prazeres mundanos, temporários e passageiros, a procura do tesouro eterno. Disto deriva a ligação do puritanismo inglês ou também do protestantismo holandês com a tendência de acumular dinheiro”] (MARX, apud DUSSEL, 1992, p. 69, Tradução nossa).

humano. Numa época muito remota, havia por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia vaidosa a dissipar tudo o que tinham e ainda mais. De fato, a legenda do pecado original teológico nos conta como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor do seu rosto; mas é a história do pecado original econômico que nos revela como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso (MARX, 2013, p. 785).

O mito do pecado original é uma narrativa bíblica que afirma que a desgraça sobre a humanidade nasceu com um pecado original de Adão e Eva, que desobedeceram a Deus comendo o fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal. Esse pecado original resultou na queda da humanidade e na separação dela de Deus. A humanidade, portanto, é vista como inerentemente imperfeita e propensa ao pecado.

Mas, segundo o mito do pecado original da economia política, alguns homens virtuosos e divinos “não cometeram o pecado de gastar seu capital ao invés de acumulá-lo”, por isso, segundo esses senhores, eles não são obrigados a comer o pão com o suor de suas testas. Os trabalhadores, portanto, aparecem nesse mito como os pecadores que “sem virtude alguma não conseguiram acumular capital”, pois cometeram o pecado de gastar o que possuíam ou acumularam com o “ócio”. Assim sendo, o “ócio” é o grande “pecado original”, segundo o mito criado pela economia política; é ele a causa de toda a pobreza e miséria das classes trabalhadoras.

Dessa vez, para desconstruir o mito da economia política, criado pelos capitalistas e seus ideólogos [teólogos] economistas, Marx dá um novo significado ao mito do “pecado original”, buscando, nos anais da história, a origem e a “gênese da propriedade privada capitalista” e, portanto, da separação entre os trabalhadores e os meios de produção, ao qual Marx insinua e irá comparar com a “separação do homem de Deus”, ou seja, do homem de si mesmo. A origem da alienação dos trabalhadores dos meios de produção e seu estranhamento provocado no estabelecimento do modo de produção capitalista traz consigo a marca da história, que, como nos mostra Marx, nesse capítulo, são feitas de ferro, fogo e sangue¹⁴⁹.

Por isso, trata-se de uma passagem muito interessante de *O Capital* de Marx, em que ele compara a acumulação primitiva, ou seja, o processo histórico que levou

¹⁴⁹ “La propiedad privada viene a institucionalizar ese despojo, siendo por ello el mal originario” [“A propriedade privada vem institucionalizar esta desapropriação, sendo portanto o mal original”] (DUSSEL, 1992, p. 249, Tradução nossa).

ao surgimento do capitalismo, ao pecado original na teologia cristã. Marx insinua que, assim como o pecado original condenou a humanidade a trabalhar arduamente para sobreviver, a acumulação primitiva do capitalismo [ou pecado original da economia política] também gerou a separação completa e o *estranhamento* entre trabalhador e meios de produção e, com isso, uma classe proprietária de meios de produção e capital, de um lado – que não possui necessidade de ganhar a vida com o suor de seu rosto, assim como não precisa ser necessariamente inteligente, virtuosa ou parcimoniosa, como geralmente são –, e uma classe de despossuídos de meios de produção, do outro, que, por se encontrarem separados e alienados dos meios de produção, são punidos com o mais severo trabalho e obrigados a comer não só o pão com o suor de seu rosto, mas que “O Capital” amassou e banhou em sangue.

Essa analogia é interessante, pois mostra como a economia política é permeada por valores e ideologias que influenciam a maneira como vemos o mundo e como lidamos com as questões econômicas. Ao comparar a acumulação primitiva com o pecado original, Marx está criticando a ideologia e o mito que sustenta o capitalismo, que o coloca como um sistema natural, racional e justo, quando, na verdade, ele é fundado em muita irracionalidade, violência, barbáries, fraudes, opressão, injustiças e exploração.

Além disso, Marx usa ironicamente a imagem da elite “laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa” para enfatizar a ideia vendida pela burguesia de que a riqueza no capitalismo é, muitas vezes, vista como um sinal de virtude e mérito, quando, na verdade, a acumulação capitalista promove uma exploração cruel para os trabalhadores, que veem, dia após dia, seus talentos e a sua virtude serem apropriados pelo capitalista na forma da propriedade privada, perdendo, com isso, todo o mérito sobre seu trabalho. Enquanto isso, a classe trabalhadora é tida como “preguiçosa” e “improdutiva”¹⁵⁰, quando, na verdade, é explorada, expropriada e subjugada brutalmente e diariamente pelos “virtuosos” e “parcimoniosos” capitalistas para que possam acumular mais riqueza e prestar seu culto a *Mamon* e *Moloch*, ao *Capital*.

Essa passagem do pecado original da economia política no capítulo 24 de *O Capital*, portanto, é mais uma crítica ao sistema capitalista e à ideologia [teologia]

¹⁵⁰ Nas maiorias das entrevistas publicadas pelos jornais, costuma-se apresentar como “produtor” o dono da fábrica, não os operários.

que o sustenta, que procura mostrar o capitalismo com um “sistema harmônico”, fundado em “leis eternas ou divinas”, “da natureza e da Razão”. Como nos mostra Marx, as relações capitalistas de produção são resultado de um processo histórico e violento de acumulação primitiva, cuja “harmonia do capital” só pode ser e existir a custa de muito sangue e sacrifício humano, no caso específico do capitalismo, da classe trabalhadora. Nesse capítulo, os elementos históricos da obra de Marx são apresentados com maior ênfase e mostram praticamente em definitivo o resultado de seus 20 anos de estudos históricos no *British Museum* em Londres.

Marx, assim sendo, argumenta que a acumulação primitiva de capital é baseada na expropriação dos bens comuns da humanidade e da classe trabalhadora por uma classe dominante, que promove uma constante e permanente separação [alienação] dos trabalhadores dos meios de produção no capitalismo. A acumulação primitiva foi caracterizada, como nos mostra Marx, nesse capítulo de *O Capital*, pela privatização das terras comuns, pela expulsão e expropriação violenta dos camponeses de suas terras e pela criação de um proletariado [força de trabalho] “livre”, que passa, então, primeiramente, pela violência, mas, depois, por tradição e costume, a ser obrigado a se vender ao Mercado [O Capital] como uma mercadoria, em troca de dinheiro [salário] para sobreviver.

A relação entre o mito do pecado original na teologia e o mito do pecado original na economia política é que ambos descrevem uma condição humana de separação. No mito do pecado original, a separação é entre a humanidade e Deus, enquanto, no capitalismo, a separação é entre os trabalhadores e os meios de produção. Em ambos os casos, a condição de separação leva a consequências negativas, que, como então podemos observar, resultam em uma alienação [divisão da sociedade em classes] e estranhamento hostil [luta de classes] no interior da produção e da sociedade.

No capitalismo, a separação dos trabalhadores dos meios de produção possui como resultado a exploração, alienação, estranhamento do homem consigo mesmo. Esse *estranhamento*, da humanidade consigo mesma, nada mais é, também, ou resulta do que na luta de classes, a qual só pode chegar ao seu fim, segundo nos aponta indiretamente Marx com o mito do pecado original da economia política, por meio de um *religare* dos produtores com os meios de produção, com o fim da propriedade privada capitalista baseada na exploração do trabalho alheio, na expropriação permanente e sem fim sobre os já expropriados. A tendência histórica

da acumulação primitiva mostra que, somente após a humanidade conquistar essa tarefa histórica, a de supracumir a propriedade privada capitalista e as relações burguesas de produção, poderá ela caminhar para a superação de sua pré-história de barbárie e luta de classes, e conquistará o verdadeiro “Reino da Razão e da Liberdade” ¹⁵¹, fundando, dessa maneira, um novo período histórico.

¹⁵¹ “La afirmación del hombre se alcanzaría por la negación de la propiedad privada, que es la determinación concreta de la acumulación o el mal originario histórico” [“A afirmação do homem seria alcançada pela negação da propriedade privada, que é a determinação concreta da acumulação ou do mal histórico original”] (DUSSEL, 1992, p. 253-254, Tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Primeiramente, nossa pesquisa propôs-se a um estudo da relação e das semelhanças existentes entre o capitalismo e a religião, (e mais especificamente a religião cristã), bem como os potenciais e as contribuições que essa aproximação proporcionou à análise crítica de Marx. Partimos da hipótese de que a crítica feuerbachiana da religião e da teologia pode ser tomada como um pressuposto que possibilitou e contribuiu significativamente para que Marx desenvolvesse sua análise crítica da lógica estruturante da sociedade capitalista e, portanto, de que esta influência dos escritos feuerbachianos não foi breve ou momentânea, mas duradoura e se manteve presente no conjunto de sua obra, entre elas *O Capital* (1867). A confirmação dessa hipótese constitui uma das teses centrais aqui por nós defendida e acreditamos que ela pode, de algum modo, contribuir para uma reflexão, compreensão, análise e crítica mais ampla e qualificada da economia política moderna, permitindo a busca de perspectivas de enfrentamento e superação desse processo, ou seja, da superação da “religião do dinheiro” e da “religião da propriedade privada”, do estranhamento e do fetichismo da mercadoria e do capital. Desse modo, a tese central de nossa pesquisa é a defesa de que para Marx a economia política moderna teria desenvolvido muito mais uma espécie de teologia econômica do que uma ciência econômica propriamente dita.

Para que pudéssemos demonstrar as contribuições de Feuerbach para nossa tese e tanto na obra do jovem Marx como no chamado Marx da maturidade, “O Marx de *O Capital*”, combatendo, ao mesmo tempo, o mito althusseriano da existência de “dois Marx” e de uma suposta “ruptura epistemológica” entre o “jovem feuerbachiano Marx” e o velho Marx “não mais feuerbachiano”¹⁵², optamos por explorar e buscar destacar a influência da crítica de Feuerbach e seus escritos para a análise de Marx sobre aquilo que o filósofo alemão nomearia como “sutilezas metafísicas e manhas teológicas da mercadoria”, passando pelo que classificamos, também, portanto, como sua crítica às “sutilezas metafísicas e manhas teológicas” do direito, do Estado e do Capital.

¹⁵² G. Dantas, em seu “Posfácio” à obra de Engels, *Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã*, da edição Iskra, por exemplo, é um dos comentadores de Marx e de sua crítica a Feuerbach que apresenta o seguinte título “Por que fomos feuerbachianos... Por que deixamos de ser feuerbachianos...” (DANTAS, 2016, 81).

Ao explorarmos e analisarmos o que Marx classifica no primeiro capítulo de *O Capital* como “manhas teológicas da mercadoria”, entendemos que a contribuição da crítica feuerbachiana da religião é direta e indiretamente significativa para a compreensão desta questão, assim como da obra e da crítica de Marx à economia política e ao fetichismo da mercadoria. Isto fica ainda mais evidente quando contrastamos a análise e as passagens em que Marx descreve sobre o fetichismo da mercadoria em *O Capital (1867)* com as análises e passagens de seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, também conhecidos com *Manuscritos de Paris (1844)*, onde podemos encontrar uma das análises e um dos textos mais emblemáticos de Marx sobre o trabalho alienado e a propriedade privada. Todavia, ao nos debruçarmos, primeiramente, sobre as “sutilezas metafísicas” que Marx destaca tanto na mercadoria, como no Estado e em *O Capital*, o leitor pode observar que Aristóteles e Hegel acabam assumindo um protagonismo maior, contribuindo para qualificar nossa reflexão sobre esse assunto, em especial Aristóteles, quando da análise do problema da *substância do valor* e, também quanto a distinção entre ciência econômica e crematística. Apesar de Feuerbach ser um profundo conhecedor e crítico de metafísica, seus escritos e sua crítica dialoga de maneira mais direta com a crítica de Marx quando este se debruça sobre as “manhas teológicas da mercadoria”, assim como sobre as “manhas teológicas do Estado e do capital”.

Na primeira seção de nossa tese, assim sendo, apresentamos ao leitor uma exposição e análise mais ampliada sobre aquilo que Marx descreveu como “as sutilezas metafísicas e manhas teológicas da mercadoria” ou fetichismo da mercadoria. No primeiro capítulo, todavia, exploramos e analisamos apenas as “sutilezas metafísicas da mercadoria”, tal como Marx as explora e analisa no primeiro capítulo de *O Capital (1867)*. Buscamos descrever no que consiste a *substância do valor*, a qual o filósofo classifica como *trabalho humano abstrato*, enquanto *relação social* entre os homens que, com o fetichismo da mercadoria, ao assumir o dinheiro o papel de sujeito e déspota das mercadorias e, portanto, das relações de troca, ocultando essa relação, converte as relações sociais humanas em uma relação social entre coisas, em reificação, em *estranhamento*. No segundo capítulo, colocamo-nos a analisar as “manhas teológicas da mercadoria”, procurando ressaltar a importância de Feuerbach e sua crítica da religião para a

crítica de Marx em *O Capital* (1867), no que diz respeito ao *fetichismo* da mercadoria. Isso é algo que já foi realizado em trabalho e pesquisa anterior de mestrado¹⁵³, mas que no doutorado fizemos novamente em outros termos, com outra forma de exposição, priorizando especialmente a análise de questões e categorias propriamente econômicas.

Na segunda seção, retornamos ao “jovem Marx”, para analisarmos a influência da crítica feuerbachiana da religião em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1842), buscando descrever como o filósofo analisa, desta vez, as “sutilezas metafísicas e manhas teológicas do Estado e do direito”. No terceiro capítulo, que abre esta seção, descrevemos como o Estado aparece em Hegel enquanto “substância mística”, positiva, que é “em si e para si”, enquanto “gênese da sociedade civil”, assim como outras sutilezas metafísicas que Marx busca desmistificar, concluindo que não apenas o Estado não é a gênese ou substância da sociedade civil como trata-se exatamente do contrário. A *substância abstrata* do Estado, sua razão de ser, ainda, segundo Marx, não é exatamente o ser genérico, mas a propriedade privada e sua conversão em “direito sagrado”, em “religião da propriedade privada”. Já no quarto capítulo, que encerra a seção, procuramos mostrar como o problema da alienação e estranhamento entre Estado e Sociedade Civil traz já consigo o problema e crítica do estranhamento em geral na obra de Marx, assim como buscamos destacar, mais uma vez, a inquestionável contribuição de Feuerbach e sua crítica da religião para as primeiras críticas de Marx em relação ao direito, ao Estado, à alienação e ao estranhamento. Esta “crítica feuerbachiana” de Marx, mais tarde, desceria do céu nebuloso da religião, da política e do direito para ser aplicada no terreno da sociedade civil e da economia política burguesa.

Na terceira e última seção de nossa tese, voltamos novamente ao “velho Marx”, ao Marx de *O Capital*, de 1867 e 1873, onde apresentamos nossa crítica à teoria althusseriana de uma suposta ruptura epistemológica entre o Marx da juventude e o da maturidade. No capítulo sobre as sutilezas metafísicas do capital, capítulo que abre a seção, procuramos explorar tais sutilezas para além do capítulo primeiro da mercadoria e do dinheiro, destacando, em particular, as “sutilezas metafísicas do capital”. Explicamos, também, que, por analisar a mercadoria, o dinheiro e, por fim, o

¹⁵³ ARIZA, Péricles. “Feuerbach e Marx: Estranhamento, Fetichismo e Emancipação humana” 000 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

capital, da maneira como o analisa e descreve, Marx receberá de seus críticos acusações como a de que sua obra era “idealista”, repleta de “sofística hegeliana” e que teria “tratado a economia metafisicamente”. Acusações estas que Marx irá buscar refutar categoricamente em seu *Posfácio de O Capital* de 1873, esclarecendo sobre o método de análise e de exposição de sua obra. Por fim, no último capítulo, apresentamos, então, as manhas teológicas do capital e os vários momentos em que o problema do estranhamento e a comparação do capitalismo com a religião – em particular o cristianismo – aparecem em *O Capital*. O processo de trabalho em sua relação alienada e estranhada produz, tal como na religião, para a realização do capital, a desrealização do ser humano¹⁵⁴, dos trabalhadores, ou seja, sua mortificação, seu sacrifício, sua desumanização e coisificação. Também aproveitamos para apresentar a contribuição da obra de Enrique Dussel *Metáforas Teológicas de Karl Marx* (1992), assim como as limitações e nossa crítica à leitura de Dussel acerca destas metáforas. Todavia, não se pode negar que os pressupostos ideológicos de caráter metafísico, teológico, religioso, contribuem para a sustentação e legitimação da estrutura da sociedade capitalista, procurando justificá-la e perpetuando a dominação e exploração daí decorrentes. Uma superação da sociedade capitalista dificilmente será possível, também, evidentemente, sem a superação ou enfrentamento a esses pressupostos.

Assim sendo, partirmos, portanto, do pressuposto de que Marx desenvolve seu método e sua crítica a partir da crítica e da *dialética feuerbachiana*, tal como o filósofo insinua em seus *Manuscritos de Paris (1844)*. Engels, seu camarada de luta e crítica teórica, mais tarde, em 1888, ao lembrar da influência que Feuerbach havia exercido sobre ele e Marx durante o período de efervescência teórica dos autores, irá afirmar que o grande mérito de Marx foi o de conseguir “desenvolver as posições feuerbachianas, superando Feuerbach” (ENGELS, p.193), cuja as limitações materiais da Alemanha daquele período acabaram representando também as limitações teóricas de Feuerbach e seu materialismo. Isso estando pressuposto, realizamos uma leitura feuerbachiana de *O Capital* com o intuito de averiguar se, de fato, Marx, na maturidade, em sua crítica da economia política, teria realmente abandonado ou se esforçado por abandonar “em absoluto”, como declara Althusser

¹⁵⁴ “La realización del capital, por último, es la «des-realización» del trabajo vivo: su «No-ser». [“A realização do capital, por fim, é a “desrealização” do trabalho vivo: o seu “Não-ser”] (DUSSEL, 1992, p. 64, Tradução nossa).

e os simpatizantes de sua tese, todo e qualquer resquício de hegelianismo, entre eles, o de Feuerbach.

Para que pudéssemos confrontar a tese althusseriana de ruptura epistemológica em Marx, fizemos usos dos textos que os adeptos dessa tendência do marxismo acadêmico costumam dizer possuir um “valor menor”, ou seja, os textos do jovem Marx, entre eles, seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos (1844)*¹⁵⁵. Assim sendo, destaquemos aqui o que podemos encontrar implicitamente no velho Marx de *O Capital (1867)* e que encontramos explicitamente no jovem Marx dos *Manuscritos de Paris (1844)*.

Vejamos o que escreve Marx, em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* sobre Feuerbach, em seu prefácio do caderno III, o qual acabou, após várias edições, transformando-se no prefácio geral do próprio manuscrito. Essa passagem corresponde a um elemento fundamental para a defesa de nossa tese, por isso fazemos questão sempre em destacá-la:

A crítica da economia nacional [política] deve, além do mais, assim como a crítica positiva em geral, sua verdadeira fundamentação às descobertas de Feuerbach. De Feuerbach data, em primeiro lugar, a crítica positiva humanista e naturalista. Quanto menos ruidosa, tanto mais segura, profunda, extensa e duradoura é a eficácia dos escritos feuerbachianos, os únicos nos quais – desde a Fenomenologia e a Lógica de Hegel – se encerra uma efetiva (wikliche) revolução teórica (MARX, 2004, p.20).

Em outro caderno de seus manuscritos, intitulado “*Crítica da Dialética e da filosofia Hegelianas em Geral*”, Marx destaca novamente o mérito de Feuerbach e sua dialética materialista, algo que também fará posteriormente em sua obra *Ideologia Alemã (1845-46)*. Logo na introdução desta obra, do mesmo modo que na introdução de seus *Manuscritos*, Marx e Engels – embora possivelmente a passagem a quem nos referimos pertença à letra de Marx – Feuerbach aparece como “o único que pelo menos fez um progresso e cuja as considerações podem ser

¹⁵⁵ Sobre esta questão, Marcello Musto apresenta uma excelente análise e artigo sobre a história e as polêmicas envolvendo estes Manuscritos, OS MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844 DE KARL MARX: dificuldades para publicação e interpretações críticas. Caderno C R H, Salvador, v. 32, n. 86, p. 399-418, Maio/Ago. 2019.

abordadas de *bonne foi*¹⁵⁶.” (MARX, 2007, p.39). Em seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos (1844)* encontramos ainda a seguinte declaração de Marx:

Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e [o único] que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, [ele é] em geral o verdadeiro triunfador (*Überwinder*) da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária.

O grande feito (*Tat*) de Feuerbach é:

- 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensada[mente]; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e [outro] modo de existência (*Daseinsweise*) do estranhamento (*Entfremdung*) da essência humana;
- 2) a fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria;
- 3) Na medida em que ele confronta a negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio (MARX, 2004, p.117-118).

Essas passagens de seus *Manuscritos econômicos e filosóficos*, em que Marx sintetiza e elenca os méritos de Feuerbach, a nosso modo de ver, revelam muito, não apenas sobre nosso “jovem e feuerbachiano Marx”, mas também sobre o “velho feuerbachiano Marx” de *O Capital*. Contudo, se no início encontramos um feuerbachianismo explícito por parte de Marx, no segundo encontraremos a influência dos escritos feuerbachianos de forma implícita, em vários momentos de suas análises.

Quanto ao 1º grande feito de Feuerbach, quando Marx afirma “a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento”, isso lembra e muito uma passagem de seu célebre *Posfácio* de *O Capital* de 1873, em que, buscando se defender dos ataques de seus críticos contra a “perniciosa influência hegeliana” de sua obra Marx, escreve, primeiro, criticando Hegel: “Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do

¹⁵⁶ De boa fé.

homem” (MARX, 2013, p.90). Para Hegel: “[...] ela [a dialética] se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2013, p. 91). Depois, quando Marx se refere a “*uma outra forma e [outro] modo de existência do estranhamento da essência humana*”, isso também se relaciona, de alguma maneira, com o que em *O Capital* procura explorar e direcionar em sua crítica ao fetichismo da mercadoria dinheiro. Ainda, para irmos um pouco mais além, quando Marx diz que a filosofia, assim como a religião, “deve ser condenada”, esta afirmação e problematização também se relaciona com sua famosa tese 11, de suas *Teses sobre Feuerbach*¹⁵⁷.

Quanto ao 2º grande feito de Feuerbach, quando Marx se refere à fundação de uma “ciência real” ou, melhor, “*a fundação do verdadeiro materialismo*” [ainda que com suas imperfeições como irá apontar em suas Teses], se refere, aqui, ao “materialismo dialético”, à união entre fisiologia e antropologia, entre o homem e a Natureza, entre matéria e pensamento, tal como Feuerbach propôs em sua *Filosofia do Futuro*. E quando diz “*na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”*”, como princípio fundamental da teoria, Marx resgatará novamente esse princípio feuerbachiano [e também aristotélico] em *O Capital*, ao analisar a *substância do valor* e o organismo social. Nesse sentido, Ernst Bloch, por exemplo, interpretou corretamente que o materialismo mecanicista das chamadas ciências naturais é confrontado pela primeira vez pelo materialismo antropológico de Feuerbach que, nas mãos de Marx, irá converter-se em “materialismo dialético” ou, também, como a maioria dos comentadores costumou chamar, “materialismo histórico”¹⁵⁸.

Por fim, quanto ao 3º grande feito de Feuerbach, em que “*confronta a negação da negação, que afirma ser o absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio*”, Marx irá

¹⁵⁷ “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diversas maneiras, o que importa agora é transformá-lo”. (ENGELS, 2016, p.78)

¹⁵⁸ “*Si el hombre no hubiera sido asimismo «objeto sensible», habría sido mucho más difícil elaborar materialistamente lo humano como raíz de todas las cosas sociales. El materialismo antropológico de Feuerbach representa... el facilitado tránsito posible del materialismo meramente mecánico al histórico*” (BLOCH, Ernst. apud SCHIMT, Alfred. Feuerbach e La Sensualidad emancipada. 1973. p.25). “Se o homem não fosse também um 'objeto sensível', teria sido muito mais difícil elaborar materialisticamente o humano como a raiz de todas as coisas sociais. O materialismo antropológico de Feuerbach representa [...] a fácil transição possível do materialismo meramente mecânico para o materialismo histórico” (BLOCH, apud SCHMIDT, Alfred. Feuerbach o la Sensualidad emancipada, 1975, p. 25, Tradução nossa).

realizar algo muito parecido em *O Capital* quando confronta a forma positiva, mistificada e fetichizada do capital [D-D'], em que o dinheiro e o capital “funda-se sobre si próprio”, confrontando o discurso e a teoria fetichista da economia política moderna em que “dinheiro cria dinheiro”.

De mais a mais, analisemos mais uma passagem de seus *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* ou *Manuscritos de Paris (1844)* que vai de encontro com o que Marx escreve em seu *Posfácio de O Capital (1873)*. A passagem é essa:

Mas na medida em que Hegel apreendeu a negação da negação – conforme a relação positiva que nela reside, como única e verdadeiramente positiva, e conforme a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e como o ato de auto-acionamento de todo o ser -, ele somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar ato de produção, história da geração do homem. – Esclarecemos tanto a forma abstrata quanto a diferença que este movimento tem em Hegel, em oposição à moderna crítica, ao mesmo processo em *A essência do cristianismo*, de Feuerbach; ou antes, a figura crítica deste movimento ainda acrítico em Hegel (MARX, 2009, p.118-119, grifo nosso).

Em *O Capital (1867)*, essa reflexão é retomada, porém, o nome de Feuerbach e de sua obra, dessa vez, não aparecem de modo direto como em seus *Manuscritos de Paris (1844)*. Em seu célebre *Posfácio* de 1873, em que busca se defender da crítica de seus críticos e esclarecer a diferença de seu método para com o de Hegel, escreve Marx:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar em um sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (MARX, 2013, p.90).

Esta passagem de *O Capital (1867)*, em que Marx procurar destacar e explicitar a diferença de seu método para com o de Hegel, também está intimamente relacionada à Feuerbach, que em *A Essência do Cristianismo (1841)*, ao explicar sobre o método de análise e exposição de sua obra, escreve:

Os princípios gerais que eu apresento na introdução não são a priori forjados, produtos da especulação; surgiram com a análise da religião, são apenas, como em geral os pensamentos fundamentais do livro, exteriorizações reais da essência humana (na verdade da essência humana e da consciência humana) traduzidas para ideias racionais, i.e., concebidas em expressões gerais e por isso trazidas ao entendimento (FEUERBACH, 2007, p.20).

Ainda encontramos em a *Ideologia Alemã (1844)*, reflexões de Marx, também inspiradas em Feuerbach, sobre o problema do método hegeliano e a ideologia alemã em geral, mais especificamente em seus *Princípios da Filosofia do Futuro (1843)*. Nesta obra, Feuerbach escreve que “A filosofia do futuro tem a tarefa de reconduzir a filosofia do reino das “almas penadas” para o reino das almas encarnadas, das almas vivas; de fazer descer da beatitude de um pensamento divino e sem necessidades para a miséria humana” (FEUERBACH, 2008, p.5). Em *A Ideologia Alemã*, Marx, no capítulo intitulado *Feuerbach: Oposição entre concepção materialista e idealista, Introdução*, irá escrever:

Bem ao contrário do que acontece com a filosofia Alemã, que desce do céu para a terra, aqui se sobe da terra para o céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam, ou engendram mentalmente, tampouco do homem dito, pensado, imaginado ou engendrado mentalmente para daí chegar ao homem em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e de seu processo de vida real para daí chegar ao desenvolvimento dos reflexos ideológicos e aos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas que se condensam no cérebro dos homens são sublimações necessárias de seu processo material de vida, processo empiricamente registrável e legado a condições materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia e as formas de consciência que elas possam corresponder não continuam mantendo, assim, por mais tempo, a aparência de sua própria autonomia. Elas não tem história, elas não tem desenvolvimento próprio delas, mas o homens que desenvolvem sua produção material e sua circulação material trocam também, ao trocar esta realidade, seu pensamento e os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (MARX, 2007, p.48-49).

Por fim, voltemos agora nossa atenção à conclusão do *Posfácio* de 1873 de *O Capital*, onde podemos encontrar o “velho Marx”, mais uma vez, em sintonia com o “jovem Marx” dos *Manuscritos econômicos-filosóficos(1844)* e de a *Ideologia Alemã (1845-46)*, definindo e esclarecendo a diferença de seu método dialético para com o

de Hegel e de que modo ela, a dialética, torna-se crítica e revolucionária. Escreve Marx, em 1873, em seu *Posfácio* da 2ª edição de *O Capital*:

Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana há quase trinta anos¹⁵⁹, quando ela ainda estava na moda. Mas quando eu elaborava o primeiro volume de *O Capital*, os enfadonhos, presunçosos e medíocres epígonos que hoje pontificam na Alemanha culta acharam-se no direito de tratar Hegel como o bom Moses Mendelssohn tratava Espinosa na época de Lessing: como um “cachorro morto”. Por essa razão, declarei-me publicamente como discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre a teoria do valor, cheguei até a coquetear aqui e ali com seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico. Em sua forma mistificada, a dialética esteve em moda na Alemanha porque parecia glorificar o existente. Em sua configuração racional, ela constitui um escândalo e um horror para a burguesia e seus porta-vozes doutrinários, uma vez que, na inteligência positiva do existente, inclui, ao mesmo tempo, a inteligência de sua negação, de seu necessário perecimento. Além disso, apreende toda forma desenvolvida no fluxo do movimento, portanto, incluindo o seu lado transitório; porque não se deixa intimidar por nada e é, por essência, crítica e revolucionária (MARX, 2013, p. 90-91).

Durante o desenvolvimento de nossa pesquisa, além de uma leitura atenta de *O Capital*, com a realização de vários fichamentos onde procuramos destacar algumas passagens para dialogar com nosso tema e problema, também realizamos, a leitura de outras obras e documentos, como as cartas trocadas entre Marx e Feuerbach, traduzidas durante nossa pesquisa, em que das várias curiosidades e revelações presentes nessas cartas, procuramos destacar: 1) o impacto que a *Essência do Cristianismo* de Feuerbach teria exercido sobre Marx; 2) o interesse de Marx para que Feuerbach contribuísse com a revista *Anais Franco-Alemães*, dando continuidade às reflexões que anuncia no 2º Prefácio de a *Essência do Cristianismo*, onde encontramos Feuerbach se defendendo da crítica de seus críticos, com sua teoria teria sido acusada supostamente de ser mais especulativa [idealista] do que

¹⁵⁹ Aqui, Marx faz referência à sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de 1842-43, em que analisa as sutilezas metafísicas e manhas teológicas do direito e do Estado moderno e que curiosamente e coincidentemente também possui forte influência da crítica de Feuerbach e seus escritos, em particular, sua *Essência do Cristianismo* (1841).

propriamente materialista. Isso é algo muito parecido com o que irá acontecer com Marx, que em seu Posfácio de *O Capital* acaba empreendendo uma defesa análoga à de Feuerbach contra seus críticos.

Enfim, acreditamos que a reflexão que Marx desenvolve em *O Capital* e, em particular, distinguindo seu método de análise do método de exposição de sua obra, em que, aparentemente, parece partir de reflexões e princípios “a-priori” interrompendo e reforçando frequentemente o fio de seu pensamento e de sua análise com provas históricas¹⁶⁰, teria levado seus intérpretes à tese de que seu “materialismo dialético” ou “histórico” é, sem sombra de dúvidas, uma marca registrada de sua metodologia filosófica. A dúvida que fica é se ela também não compreende ainda a outra marca registrada da influência de Feuerbach, não apenas sobre o jovem Marx, mas, também sobre o “velho Marx” de *O Capital*...? Nós, particularmente, defendemos que sim.

¹⁶⁰ Outra influência que Marx irá herdar de Feuerbach e sua *Essência do Cristianismo*, desenvolvendo em *O Capital* com maestria e excelência o método de análise crítica e exposição dialética hegeliano-materialista.

ANEXOS

**As cartas de Marx a Feuerbach e de Feuerbach a Marx (1843-1844):
construindo a “Filosofia do Futuro” e “as bases filosóficas para o socialismo”.**

Péricles Ariza¹⁶¹

Resumo:

O presente trabalho apresenta aos leitores uma análise e comentários acerca das cartas trocadas entre Marx e Feuerbach durante os anos de 1843 e 1844. Buscamos, com isso, aprofundar a relação entre o pensamento de ambos os filósofos, procurando descrever a evolução daquilo que, como destaca Marx em carta à Feuerbach, viria a ser “*uma base filosófica para o socialismo!*”. Assim sendo pretendemos, através da análise destes documentos, reforçar a importância da *crítica filosófica desenvolvida* por Feuerbach para a *crítica filosófica em desenvolvimento* de Marx, de modo que tais análises possam contribuir para uma ideia mais clara sobre a relação entre estes dois grandes filósofos alemães e seu “intercâmbio filosófico”.

Palavras Chave: Feuerbach, Marx, Materialismo, História, Socialismo.

Abstract

This work presents readers with an analysis and comments on the letters exchanged between Marx and Feuerbach during the years 1843 and 1844. We seek, with this, to deepen the relationship between the thought of both philosophers, seeking to describe the evolution of what, as points out Marx in a letter to Feuerbach, would become “a philosophical basis for socialism!”. Therefore, we seek, through the analysis of these documents, to reinforce the importance of the philosophical critique developed by Feuerbach for the developing philosophical critique of Marx, so that such analyzes can contribute to a clearer idea about the relationship between these two great German philosophers and his “philosophical exchange”.

Keywords: Feuerbach, Marx, Materialism, History, Socialism.

¹⁶¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, campus de Toledo.

APRESENTAÇÃO

O presente trabalho apresenta aos leitores uma análise e comentários acerca das cartas trocadas entre Marx e Feuerbach durante os anos de 1843 e 1844. Com isso buscamos aprofundar a relação entre o pensamento de ambos os filósofos, procurando descrever a evolução daquilo que, como destaca Marx em carta à Feuerbach, viria a ser “uma base filosófica para o socialismo”.

Assim sendo pretendemos, através da análise destes documentos, reforçar a importância da *crítica filosófica desenvolvida* por Feuerbach para a *crítica filosófica em desenvolvimento* de Marx, de modo que tais análises possam contribuir para uma ideia mais clara sobre a relação entre estes dois grandes filósofos alemães e seu “intercâmbio filosófico”.

Apresentamos a seguir alguns comentários prévios sobre 3 (três) das cartas trocadas entre Marx e Feuerbach, as quais, ao final deste breve artigo e apresentação, disponibilizamos em anexo suas traduções pela primeira vez em português e no Brasil¹⁶². A tradução foi realizada a partir de sua versão espanhola, disponível no livro *Ludwig Feuerbach, Cartas y polémicas filosóficas*, tradução de Leandro Sánchez Marín, Pablo Uriel Rodríguez e Alejandro Peña Arroyave, da edição Ennegativo, porém também comparada com sua versão no alemão, disponível na internet¹⁶³. Além das cartas em anexo, também buscamos explorar e comentar algumas passagens das obras citadas nas cartas que estão direta ou indiretamente ligadas a elas. Esperamos que com este trabalho e a análise destas cartas possamos contribuir para o aprofundamento dos estudos sobre Feuerbach e a influência de seu pensamento sobre o método e a obra de Karl Marx.

A 1ª Carta de Marx à Feuerbach: Comentários.

¹⁶² Com exceção da 3ª e última carta, publicada em português em 2018 e apresentada por André Guimarães Augusto, professor associado da Faculdade de Economia da UFF e pesquisador do NIEP-Marx.

¹⁶³ <https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/karl-marx/1843>

O primeiro contato entre Marx e Feuerbach ocorre por volta de 03 de outubro de 1843. Marx escreve à Feuerbach com o intuito de convidá-lo a participar como colaborador da revista *Anais Franco Alemães*, na qual Marx e seu camarada Ruge encontram-se empenhados em sua organização e publicação. Devido a crescente censura na Alemanha, o local escolhido para impressão e publicação dos trabalhos foi Paris, na França, local onde ironicamente Marx já se encontrava de malas prontas para seu primeiro exílio. A revista seria uma publicação de artigos considerados “*promíscuos*” e, portanto, passíveis de censura, sobretudo no chamado “Sacro Império Germânico”, região de comunidades germânicas dominada pela Prússia.

Ao buscar reforçar o convite para que Feuerbach pudesse colaborar com o envio de algum trabalho ou texto para publicação na revista, uma vez que Ruge no início daquele ano de 1843 já teria entrado em contato com Feuerbach para convidá-lo, Marx faz questão de enfatizar que tal ideia teve sua razão de ser inspirada nele, Feuerbach, uma vez que o mesmo, segundo Marx em sua carta, foi “*um dos primeiros escritores a expressar a necessidade de uma aliança científica franco alemã*”. A proposta de tal aliança nada tem haver com qualquer tipo de nacionalismo, mas sim com uma fundamentação de ordem filosófica, algo que se torna mais claro e compreensível, em carta posterior, de 1844. Comentaremos sobre ela mais adiante.

Marx, em sua primeira carta à Feuerbach, irá aproveitar a ocasião para deixar algumas de suas impressões sobre sua leitura da obra *A Essência do Cristianismo*, em especial, sua 2ª edição, que constaria de um “novo prefácio” acompanhado de uma nota complementar¹⁶⁴. De acordo com suas impressões sobre esta obra, seu 2º prefácio e, em especial, sua nota adicional *post-scriptum*, Marx teria concluído que

¹⁶⁴ Trata-se, na verdade, de uma nota adicionada ao final do 2º Prefácio de *A Essência do Cristianismo*, algumas semanas após este novo prefácio ter sido escrito: “*Post-scriptum. Ao escrever este prefácio ainda não tinha sido a filosofia neoschellingiana proclamada pelos jornais como “um poder estatal”, esta filosofia de má-fé que se esconde já há anos nas trevas porque bem sabe que o dia da sua publicação será o dia da sua destruição – esta filosofia da mais ridícula vaidade, que por argumentos só tem nomes e títulos, e que nomes e títulos! – esta troça teosófica do Cagliostro filosófico do século XIX. Certamente, se tivesse tomado conhecimento deste deboche, teria escrito meu prefácio de outra forma. Bruckberg, 31 de março de 1843.*” (FEUERBACH, Ludwig. Prefácio à segunda edição de *A Essência do Cristianismo*, 2013. p.29). O segundo prefácio de *A essência do Cristianismo* foi escrito em 14 de fevereiro. Os jornais trariam em suas manchetes Schelling como o “filósofo oficial do Estado Alemão” algumas semanas depois, o que teria obrigado Feuerbach a escrever esta nota antes da publicação da 2ª edição de *A Essência do Cristianismo* na espécie de um breve adendo.

Feuerbach estaria possivelmente empenhado ou talvez estivesse interessado em desenvolver um trabalho crítico sobre Schelling. Ainda, também de maneira a animar Feuerbach a se lançar nesta missão, Marx irá dizer que acredita ser ele, Feuerbach, “a pessoa certa e eleita pelas majestades Natureza e História” para tal tarefa.

Marx também descreve que sabe o perigo que representava uma crítica a Schelling em território prussiano naquele momento, ele mesmo teve “a honra de sentir na pele”, com o fechamento da *Gazeta Renana*, o peso da censura imposta pelo Sacro Império Germânico. E Schelling, como nos descreve Marx, representava a “filosofia oficial” e, também, “policial” do Estado prussiano.

Marx propõem à Feuerbach, como forma de driblar a censura prussiana, uma “crítica indireta ao Estado Prussiano via uma crítica direta à Schelling em território francês”, o qual na leitura de Marx tal crítica teria possivelmente uma maior aceitação e um público bastante promissor. Isto também é algo que em carta posterior e nos comentários mais adiante será ainda melhor explicitado e enfatizado por Marx. Para ele, uma crítica à Schelling, naquele momento, representaria, ainda que indiretamente, “um ataque a toda a política, especialmente a política prussiana”. Feuerbach, em sua carta de resposta, irá dizer que possui acordo com a proposta, mas levanta uma ressalva: a de que a crítica à Schelling não poderia se limitar a uma conveniência política, mas deveria estar acompanhada de uma necessidade científica.

A proposta apresentada por Marx que encontramos em sua primeira carta à Feuerbach, resume-se, portanto, em um convite e incentivo para que o autor de *A Essência do Cristianismo* pudesse e buscasse escrever e publicar uma crítica e caracterização sobre Schelling ou ainda, “escrever o 2º prefácio de *A Essência do Cristianismo* de outra forma”, tal como o próprio Feuerbach então teria afirmado em sua nota *post-scriptum* e lamentado não poder fazê-lo.

De mais a mais, antes de passarmos para os comentários gerais acerca da resposta de Feuerbach à carta-convite de Marx, é preciso destacar aqui o papel e a influência que o então 2º Prefácio de *A Essência do Cristianismo* – em que a nota crítica à filosofia neoschellingiana aparece – irá exercer não apenas sobre o jovem Marx, mas também sobre o “velho Marx” ou “Marx da maturidade”. Pois, não foi apenas a nota *post-scriptum* deste prefácio que chamou a atenção do filósofo, mas,

também e especialmente o próprio “novo prefácio” escrito por Feuerbach. Nele encontramos elementos que influenciariam Marx significativamente na elaboração de sua crítica e método¹⁶⁵, inclusive posteriormente em *O Capital*, obra em que Marx, em sua forma de exposição e em seu *Posfácio*, parece demonstrar ter muito bem compreendido e se apropriado.

Isto posto, passemos então agora para os comentários gerais acerca da carta resposta de Feuerbach à Marx, datada de 25 de outubro de 1843.

A Resposta de Feuerbach à 1ª carta de Marx.

No final de outubro de 1843, Feuerbach responde, então, a carta convite enviada por Marx para publicação de texto nos *Anais Franco Alemães*. Nela descobrimos algumas contingências que impediriam Feuerbach de poder colaborar naquele momento. A principal delas se mostra com a morte inesperada e súbita de seu irmão mais velho que, assim como a carta de Marx, teriam pegado o filósofo de surpresa.

¹⁶⁵ No 2º Prefácio de *A Essência do Cristianismo*, escreve Feuerbach sobre seu método de análise e exposição: “...frequentemente interrompo e reforço o fio do pensamento da minha análise com provas históricas. E meu Livro não pretende ser nada mais que uma fidelíssima tradução – expresso figuradamente: uma análise empírica ou histórico-filosófica, uma solução para o enigma da religião cristã. Os princípios gerais que eu apresento na introdução não são a priori forjados, produtos da especulação; surgiram com a análise da religião, são apenas, como em geral os pensamentos fundamentais do livro, exteriorizações reais da essência humana (na verdade, da essência religiosa e da consciência humana) traduzidas para ideias racionais, i.e., concebidas em expressões gerais e por isso trazidas ao entendimento. As ideias do meu livro são apenas conclusões de premissas que não são meros pensamentos, e sim fatos objetivos, atuais ou históricos – fatos que apesar da sua existência bruta em incunábulo não tinham absolutamente lugar em minha cabeça. Em geral condeno incondicionalmente qualquer especulação absoluta, imaterial, autossuficiente – a especulação que tira a sua matéria de si mesma. Sou astronomicamente diferente dos filósofos que arrancam os olhos da cabeça para poderem pensar melhor; eu, para pensar, necessito dos sentidos, mas acima de todos dos olhos, fundamento minhas ideias sobre materiais que podemos buscar sempre através da atividade dos sentidos, não produzo coisas a partir do pensamento, mas inversamente os pensamentos, a partir das coisas, mas coisa é somente o que existe fora da cabeça. Sou idealista somente no campo da filosofia prática, i.e., aqui não faço limitações do presente e do passado as limitações da humanidade; do futuro, creio antes inabalavelmente que muita coisa tida hoje por fantasia, por ideia nunca realizável, por quimera pelos práticos pusilânimes e de curta visão, já amanhã, i.e., no próximo século – séculos em relação ao indivíduo são dias em relação à vida da humanidade – se mostrará em plena realidade. Resumindo, a ideia é para mim somente a confiança no futuro histórico, na vitória da verdade e da virtude, tem para mim um significado apenas político e moral; mas no campo da filosofia propriamente teórica vale para mim, numa oposição direta à filosofia de Hegel em que se dá exatamente o contrário, somente o realismo, o materialismo no sentido já indicado” (FEUERBACH, 2013, p. 20-21).

Ao que parece, Feuerbach rascunhou mais de uma carta antes de enviar uma versão definitiva à Marx. A tradução que apresentamos ao final deste texto compreende a versão definitiva encaminhada ao filósofo, porém os rascunhos preservados também revelam elementos e caracterizações sobre Schelling bastante interessantes de serem explorados e analisados. Por algum motivo, talvez o próprio receio da censura policiaesca prussiana, Feuerbach acabou suprimindo da carta que ao final enviou em definitivo à Marx. Seja como for, o fato é que descobrimos por meio destas cartas as posições políticas e as críticas filosóficas de Feuerbach e Marx em relação à Schelling em sua forma mais honesta e sincera, “sem censura”.

Um elemento de destaque da carta de Marx à Feuerbach é que Marx caracteriza Feuerbach como um “Schelling ao inverso” e Schelling como “uma caricatura de Feuerbach”, caracterizações essas que Feuerbach recebeu amistosamente como um elogio e como algo que o motivava a retomar suas atividades de escritor e filósofo. Por meio destas cartas podemos ter - ainda que de maneira não tão detalhada e da forma como esperava Marx, mas de forma bastante objetiva - uma caracterização de Feuerbach sobre Schelling, ou seja: a de um filósofo, ou melhor, de um teosofista, vendido, vaidoso e fanfarrão. Como antecipado anteriormente, Feuerbach ressaltou à Marx que uma crítica à Schelling não poderia se limitar apenas a uma “conveniência política”, mas deveria responder também a uma “necessidade científica”. Por isso, lamentou profundamente em sua resposta à Marx não poder colaborar naquele momento com uma crítica a Schelling para os *Anais Franco Alemães*, não apenas devido a situação burocrática e de luto que se encontrava frente à morte de seu irmão mas, porque a produção de um texto contra Schelling que articulasse “conveniência política” e “necessidade científica” demandaria tempo considerável e, também, porque segundo ele, “*um assunto tão contraditório e nojento como este – a relação da filosofia neoschelliniana com a legitimidade do governo prussiano – também exige, para ser devidamente tratado, uma correta disposição de espírito*”, algo que ele, Feuerbach, não possuía naquele momento.

A 2ª carta de Marx a Feuerbach: A “filosofia do futuro” e as origens das “bases filosóficas do socialismo”.

No ano seguinte, já em Paris, Marx envia nova carta à Feuerbach, aproveitando a oportunidade para lhe enviar o texto que havia acabado de escrever para publicação nos *Anais Franco Alemães*, sua *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: Introdução (1843)*. Marx de uma maneira um tanto quanto humilde diz “*não atribuir nenhum valor excepcional a este ensaio*” mas, quem bem conhece este texto, sabe o quanto ele é ou compreende a um dos mais profundos e belos textos escritos por Marx, assim como também um dos mais significativos para a tradição filosófica e crítica marxista, um dos textos, diga-se de passagem, onde a influência da crítica da religião de Feuerbach aparece, ainda que indiretamente, de forma bastante intensa. O próprio Marx procura chamar a atenção e solicitar o olhar de Feuerbach para este detalhe.

Além do envio de seu artigo à Feuerbach, Marx aproveita para declarar seu “amor” e admiração ao filósofo e sua obra. Também aproveita a oportunidade para traçar alguns rápidos comentários, mas essenciais, sobre os textos *Filosofia do Futuro (1843)* e *Essência da Fé (1844)*, que segundo Marx, apesar de compreenderem a pequenos ensaios “*eles são certamente mais importantes do que toda a literatura alemã contemporânea reunida*”. Mas, Marx não para com seus elogios por aí. Ele afirma que Feuerbach e suas obras forneceram “*uma base filosófica para o socialismo*”! Esta base filosófica, em resumo, consiste na “*unidade do homem com o homem, que se baseia nas diferenças reais entre os homens, o conceito de gênero humano*¹⁶⁶ *trazido do céu da abstração para a terra real*”. Em nota de apresentação a seus *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach assim havia definido aquilo que ele defendia ser a tarefa da nova filosofia ou Filosofia do Futuro:

A filosofia do futuro tem a tarefa de reconduzir a filosofia do reino das “almas penadas” para o reino das almas encarnadas, das almas vivas; de fazer descer da beatitude de um pensamento divino e sem necessidade para a miséria humana (FEUERBACH, 2008, p.05).

Além desta passagem, que não encontra-se diretamente presente na carta de Marx enviada à Feuerbach, mas indiretamente, é possível encontrarmos outras passagens nas quais o filósofo alemão se refere também indiretamente em sua

¹⁶⁶ Ou *Ser humano*.

carta, que fornecem uma base filosófica para o socialismo, como por exemplo: “O que o homem isolado não sabe nem pode sabem-no e conseguem-no os homens em conjunto” (FEUERBACH, 2008, p.18). Ou ainda, “Ser significa ser sujeito, quer dizer, ser para si” (FEUERBACH, 2008, p.41); um princípio de fundamental importância para a reflexão sobre o problema da alienação e da emancipação humana.

Marx, já envolvido diretamente com o movimento socialista francês, também comenta em sua carta à Feuerbach que encontra-se com outros camaradas empenhados na organização da tradução de *A Essência do Cristianismo* para a língua francesa e inglesa, demonstrando uma expectativa muito grande com a receptividade da obra pelo público francês em especial. Também comenta à Feuerbach sobre um “fenômeno notável” que estaria observando, diferente do ocorrido no século XVIII: o do aumento da religiosidade entre as classes médias e altas e da irreligiosidade (ou seja, do humanismo) entre os “bárbaros” proletários. Bárbaros estes, que segundo Marx, “representam o elemento prático para a emancipação humana”, compreendendo, portanto, a um elemento e tema essencial da filosofia de Marx e para o marxismo. Assim sendo, Marx demonstra um otimismo enorme com a possibilidade de popularizar em solo francês a crítica feuerbachiana e, ainda, se assim quisermos dizer, da popularização da “nova filosofia”, da “Filosofia do Futuro”, do socialismo.

Marx, já em contato e começando a se organizar politicamente com Engels naquele momento, comunica à Feuerbach que como trabalho de propaganda neste movimento socialista francês, além de estarem trabalhando na tradução de *A Essência do Cristianismo*, o movimento também se encontrava organizando encontros semanais com operários e comunistas parisienses para discussões sobre a obra – “duas vezes por semana”, vejam só! – ministrados e coordenados por “líderes secretos”. Procura enfatizar também o avanço teórico que observa do movimento e dos operários na Alemanha, na Suíça e em Londres, ainda que, segundo o autor, “aos trancos e barrancos”. É válido lembrar que mais tarde, seria Londres o local de fundação da primeira Internacional Comunista, a AIT – Associação Internacional dos Trabalhadores.

Seja como for, fica evidente que Marx encontrava-se realmente empolgado com a divulgação da obra de Feuerbach em território francês e procura demonstrar a este o potencial existente no movimento operário francês para a recepção e contato com sua obra, pois o pensamento francês naquele período caminhava na mesma direção e sentido da crítica feuerbachiana do racionalismo alemão, o que significava que na França a obra de Feuerbach estava sendo plantada em um “terreno muito fértil” e que possivelmente bons frutos deste trabalho iriam nascer, se desenvolver e serem colhidos em breve.

Antes de encerrar sua carta a Feuerbach, Marx aproveita para comentar sobre a “filosofia crítica” na Alemanha, ou o que restava dela. O filósofo de Trier, agora exilado em Paris, fala sobre seu antigo colega de Gazeta Renana, Bruno Bauer e sua “escola crítica”, composta então pelos chamados “neo-hegelianos”. Critica a vaidade de Bauer, seu desprezo por tudo que este submete a crítica e, ainda, a ideia que este e os demais jovens hegelianos defendiam como postura filosófica, ou seja, a postura de um *sóphos* a moda antiga, “frio como gelo”, sem paixões, e cuja emancipação humana residiria única e exclusivamente na “autoconsciência”. Marx irá também denunciar a postura de Bauer e dos jovens hegelianos de se limitarem a “crítica teórica” e de serem críticos à *práxis*, ou à “crítica prática”, enxergando nesta uma espécie de “crítica vulgar”, contaminada “*do sofrimento ou das alegrias da sociedade*”, ou seja, uma crítica “contaminada por paixões”.

Por fim, Marx comenta ainda à Feuerbach, sobre o artigo repleto de críticas encobertas à ele publicado por Bauer. Marx comunica à Feuerbach que ele próprio encontrava-se naquele momento empenhado produzindo um artigo para combater as posições de Bauer, que classificou de “aberração da crítica”. Deste trabalho nasce a primeira obra de Marx em parceria com Engels, *A Sagrada Família 1845*, obra que, segundo Engels, marcaria o momento onde Marx daria início ao desenvolvimento das posições feuerbachianas, onde se buscava fazer observar que “*era necessário substituir o culto do homem abstrato, medula da nova religião feuerbachiana, pela ciência do homem real e de seu desenvolvimento histórico*” (ENGELS, Obras Escolhidas, p.193). Porém, contudo, é nas *Teses sobre Feuerbach*, de 1845, documento escrito no mesmo ano de *A Sagrada Família*, que encontramos o rascunho pessoal de Marx onde este busca desenvolver seu método

e suas posições feuerbachianas, ao contrário do que pensam a maioria dos intérpretes marxistas, os quais defendem que as “*Teses sobre Feuerbach*” representariam o exato momento de ruptura de Marx com Feuerbach ou com a crítica feuerbachiana. Mesmo que superando e avançando em relação à Feuerbach, no melhor significado que a palavra *Aufhebung* possui, Marx é quem irá preservar e se apropriar das posições feuerbachianas que, ao que parece, serviram como uma importante “base filosófica para o socialismo”.

**CARTAS DE MARX A FEUERBACH
E DE FEUERBACH A MARX
(Traduzidas)**

Carta de Karl Marx a Ludwig Feuerbach (1843)

Kreuznach, 3 de outubro de 1843

Estimado Senhor.

Há alguns meses, de passagem por Bruckberg, o Dr. Ruge o informou sobre nosso plano de publicar alguns Anais franco-alemães e ao mesmo tempo pediu sua colaboração. Já está estabelecido que Paris será o local de impressão e publicação e que o primeiro número mensal aparecerá no final de novembro.

Antes de partir para Paris dentro de alguns dias, sinto-me compelido a ter uma breve abordagem epistolar com você, pois não tive o privilégio de conhecê-lo pessoalmente. Você foi um dos primeiros escritores a expressar a necessidade de uma aliança científica franco-alemã. Portanto, certamente será um dos primeiros a apoiar a uma empresa orientada para realizar tal aliança. Artigos alemães e franceses promiscués¹⁶⁷ serão publicados nos Anais. Os melhores escritores de Paris concordaram em cooperar. Qualquer contribuição sua é bem-vinda e provavelmente há algo à sua disposição que você já tenha escrito.

Deste seu prefácio à segunda edição de A Essência do Cristianismo, sou levado quase à conclusão de que esteja engajado em um trabalho mais completo sobre Schelling ou que tenha algo *in petto*¹⁶⁸ sobre esse fanfarrão. Agora, isso seria um começo maravilhoso.

Schelling, como você sabe, é o 38º membro da Confederação Alemã. Toda a polícia alemã está à sua disposição como eu mesmo experimentei uma vez quando ainda era editor da Rhenish Gazette (Gazeta renana). Em outras palavras, uma ordem de censura pode impedir que algo aconteça contra o sacrossanto Schelling. Portanto, na Alemanha é quase impossível atacar Schelling, exceto em livros com mais de 21 páginas, e livros com mais de 21 páginas não são livros lidos pelas pessoas. O livro de Kapp é altamente recomendado, mas é muito circunstancial e separa inadequadamente o julgamento dos fatos. Além disso, nossos governos

¹⁶⁷ “Promíscuos”.

¹⁶⁸ Em latim “no íntimo do peito” ou “em segredo”.

encontraram uma maneira de fazer tais obras ineficazes. Eles não devem ser mencionados. São ignorados ou os poucos comentários oficiais os dispensam com poucas palavras de desprezo. O grande Schelling finge que não sabe de nada sobre esses ataques e conseguiu desviar a atenção do livro de Kapp fazendo uma tremenda tarefa fiscal na salada do velho Paulus . Isso foi um golpe diplomático! Mas imagine Schelling exposto em Paris, perante o mundo literário francês! Sua vaidade não poderá ser contida, isso prejudicará o governo prussiano, será um ataque à soberania de Schelling no exterior, e um monarca vaidoso lhe dá muito mais importância para sua soberania no exterior do que em seu país. Com que astúcia, Herr von Schelling atraiu os franceses, antes de tudo, ao primo fraco e eclético, e até mesmo incluindo o talentoso Leroux. Para Pierre Leroux e seus pares se considera todavia Schelling ainda como o homem que substituiu o idealismo transcendental pelo realismo racional, o pensamento abstrato pelo pensamento de carne e sangue, a filosofia especializada pelo filosofia universal! Aos românticos e místicos franceses grita: "Eu, a união da filosofia e da teologia", aos materialistas franceses: "Eu, a união da carne e da ideia", aos os céticos franceses: "Eu, o destruidor do dogmatismo", em uma palavra, "Eu... Schelling!". Schelling não só soube unir filosofia e teologia, mas também filosofia e diplomacia. Transformou a filosofia em uma ciência diplomática geral, em uma diplomacia para todas as ocasiões. Portanto, um ataque a Schelling é indiretamente um ataque a toda a nossa política, e especialmente à política prussiana. A filosofia de Schelling é uma política prussiana *sub specie philosophiae*¹⁶⁹. Portanto, estaria prestando um grande serviço para nossa empresa, mas ainda mais para a verdade, se você contribuir com uma caracterização de Schelling ao primeiro problema. Você é o homem para isso porque é o inverso de Schelling. O pensamento honesto – podemos acreditar no melhor de nosso oponente - do jovem Schelling para cuja realização, no entanto, não possuía as qualidades necessárias, exceto a imaginação, não tem mais poder do que a vaidade, nenhuma força motriz além do ópio, nenhum órgão senão a irritabilidade de uma percepção romântica, esse pensamento sincero de sua juventude, que em seu caso permanece sendo um fantástico sonho juvenil, transformou-se em verdade, realidade e seriedade em seu caso. Schelling é, portanto, uma caricatura precoce de você, e assim que a realidade encontra a

¹⁶⁹ Em Latim: "Sob o disfarce de filosofia".

caricatura, esta última deve se dissolver no ar. Portanto, eu o considero o oponente natural e necessário de Schelling, isto é, como o nomeado por suas Majestades Natureza e História. Sua luta com ele é a luta da imaginação da filosofia com a própria filosofia.

Aguardo confiante uma contribuição sua na maneira que lhe for mais conveniente. Meu endereço é: "Herr Maurer. Rue Vanneau nº 23, Paris, à atenção de Dr. Marx." Embora você não a conheça, minha esposa manda lembranças. Você não acreditaria em quantas seguidoras possuí entre o belo sexo.

Com os melhores cumprimentos,

Dr. Marx.

Carta de Ludwig Feuerbach para Karl Marx

Bruckberg, 25 de outubro de 1843

Estimado Senhor.

Você me sugeriu a necessidade de escrever um novo esboço de Schelling, destinado a ser lido pelos franceses, e o fez em termos tão espirituosos e convincentes que lamento sinceramente ter de lhe dizer que não poderei colaborar, pelo menos por enquanto. Você crê deduzir de uma nota no prólogo de A Essência do cristianismo que estou atualmente trabalhando em um texto sobre Schelling. Mas naquela nota eu queria me referir ao livro de Kapp, que não cito porque não sabia se ele, pessoalmente, queria se tornar conhecido como autor. Desde o mês de abril deste ano, em que escrevi este prólogo e que a morte repentina arrebatou meu irmão mais velho, fui forçado a deixar de lado minhas tarefas de escritor e filósofo para dedicar-me como advogado, função na qual não tinha experiência alguma, e exclusivamente a pôr em ordem os negócios do meu falecido irmão. Eu estava apenas começando a me recuperar e prestes a iniciar um trabalho sério como autor, quando recebi sua gentil carta. E tanto me impressionou que, apesar de me sentir

tentado a entregar-me às atividades ditadas pela minha vocação, dispus-me a ceder aos seus desejos, tomando ad coram o filósofo da vaidade. E, incentivado por este propósito, tomei em mãos as Aulas de Berlim , editado e glosado por Paulus, que há muito tempo ocioso encontram-se na minha mesa de leitura, me preparando para jogar meu rabo de cavalo de ponta a ponta, esse nec plus ultra do absurdo teosófico. Mas, ao pegar na pena, a boa vontade esbarrou na ausência de um impulso interior e, não importa o que eu faça, acho impossível tomar como assunto para escrever sobre isso que na realidade não é para mim ditada por uma necessidade íntima. Caracterizar a Schelling, equivale a expô-lo, depois do que Kapp e outros fizeram recentemente e do que eu mesmo fiz, em minha recente nota bibliográfica sobre Stahl , uma análise de seu último gesto apocalíptico, parece-me que não responderia a uma necessidade científica, mas simplesmente a uma conveniência política. Você mesmo diz com razão que o gesto apocalíptico é a política prussiana sub specie philosophiae e chama aquele teosofista trapaceiro de 38º membro da Confederação, ilustrando isso como um fato realmente edificante. Tudo isso significa que estamos diante de um filósofo que expressa diante de nós, em vez da força da filosofia, o poder da polícia, em vez da força da verdade, a força da mentira e da falsidade. E um assunto tão contraditório e nojento como este também exige, para ser devidamente tratado, uma correta disposição de espírito. Podes fazer o que consideras absolutamente verdadeiro e assim te foi revelado, direta ou indiretamente, mas o que não tens alguém pelo qual se censurar oferece grande dificuldade psicológica. De qualquer forma, concordo com você que constitui uma necessidade externa, de ordem política, em descrever um retrato enérgico de Schelling, e não vou perder de vista o assunto. Mas, por enquanto, não foi possível fazer. Seu pedido me pegou completamente desprevenido em relação a este *mauvais sujet*¹⁷⁰.

E já existe *periculum in mora*¹⁷¹. É por isso que me apresso em enviar, em vez da caracterização que você pede, esta carta para desculpar-me [...]

¹⁷⁰ Em francês: "Assunto ruim".

¹⁷¹ Em latim: "Perigo na demora".

Carta de Karl Marx a Ludwig Feuerbach (1844)**Paris, 11 de agosto de 1844****Rua Vanneau, 38**

Caro senhor .

Como só tenho esta oportunidade, permito-me enviar-te um artigo meu descrevendo alguns elementos do meu esboço da crítica à filosofia do Direito. Já havia o concluído uma vez, mas desde então o revisei para torná-lo mais compreensível em geral. Não atribuo nenhum valor excepcional a este ensaio, mas tenho o prazer de ter a oportunidade de lhe dizer o grande respeito e - se posso usar a palavra - amor, que sinto por você. Sua Filosofia do futuro e sua Essência da fé , apesar de seu tamanho pequeno, eles são certamente mais importantes do que toda a literatura alemã contemporânea. Esses escritos forneceram - não sei se intencionalmente - uma base filosófica para o socialismo e os comunistas os entenderam imediatamente dessa maneira. A unidade do homem com o homem, que se baseia nas diferenças reais entre os homens, o conceito de gênero humano trazido do céu da abstração para a terra real, o que é isso senão o conceito de sociedade? Duas traduções de A Essência do Cristianismo, uma em inglês e outra em francês, estão em preparação e quase prontas para impressão. A primeira será publicada em Manchester (Engels está a cargo dela) e a segunda em Paris (o francês Dr. Guerrier e o comunista alemão Ewerbeck fizeram a tradução com a ajuda de um especialista literário francês). Atualmente, os franceses eles imediatamente se lançarão sobre o livro, já que ambas as partes — os padres, os voltairianos e os materialistas — buscam ajuda externa. É um fenômeno notável que, ao contrário do século XVIII, a religiosidade agora passou para as classes média e alta, enquanto, por outro lado, a irreligiosidade - mas uma irreligiosidade de homens que se consideram homens - chegou ao proletariado francês. Teria que assistir a uma das reuniões dos trabalhadores franceses para apreciar o frescor puro, a nobreza que brota destes homens exaustos pelo trabalho. O proletário Inglês também está avançando aos trancos e barrancos, mas falta da bagagem cultural dos franceses. Mas não posso esquecer de enfatizar os méritos e avanços teóricos dos artesãos alemães, na Suíça, Londres e Paris. O artesão alemão ainda é, no entanto, muito artesão. Mas, em todo caso, é entre esses "bárbaros" de nossa sociedade civilizada que a história

prepara o elemento prático para a emancipação da humanidade. Para mim, a diferença entre o caráter francês e nosso caráter alemão nunca foi tão clara e convincentemente demonstrada como em uma obra de um fourierista que começa com as seguintes palavras:

L'homme est tout entier dans ses passions. Avez-vous jamais rencontré un homme qui pensat pour penser, qui se ressouvint pour se resouvenir, qui imaginat pour imaginer? qui voulait pour você poderia? Cela vous est-il jamais arrivé á vous meme? ...non, evidenciamment non!¹⁷²

A força motriz da natureza como da sociedade, portanto, é a atração mágica, passional e não reflexiva.

All etre, homme, plante, animal or globe a recu une somme des force en rapport avec sa mission dans l'ordre universel.¹⁷³

Disto se segue: "Les attractions sont proportionnelles aux destinées"¹⁷⁴

Todas essas frases não dão a impressão de que o francês colocou deliberadamente sua paixão contra a pura atividade do pensamento alemão? Não se pensa por pensar, etc. Em sua crítica na Allgemeine Literatur-Zeitung de Berlim, Bruno Bauer, meu amigo de muitos anos - mas agora bastante afastado - forneceu mais uma prova de como é difícil para os alemães se libertarem do contrário. Não sei se você leu essa publicação. Ela contém muita polêmica encoberta contra você. O caráter do Literatur-Zeitung pode ser reduzido ao seguinte: "A Crítica" se transforma em um ser transcendental. Esses berlinenses não se veem como homens que criticam, mas como críticos que incidentalmente possuem a infelicidade de serem homens. Portanto, eles reconhecem apenas uma necessidade real, a necessidade da crítica teórica. Por isso, acusam pessoas como Proudhon de terem feito de alguma "prática" "necessidade" seu ponto de partida. Esta crítica, portanto, cai em uma intelectualidade triste e pretensiosa. A consciência ou autoconsciência é considerada como a única qualidade humana. O amor, por exemplo, é rejeitado, porque a pessoa amada é apenas um "objeto". Abaixo com o objeto! Daí que esta crítica considera-se como o único elemento ativo na história. Na frente dela toda a

¹⁷² "O homem está inteiramente em suas paixões. Você já conheceu um homem que pensava por pensar, que lembrava por lembrar, que imaginava por imaginar? Quem queria para você poderia? Isso já aconteceu com você? ...não, obviamente não!" (Tradução nossa).

¹⁷³ "Todo ser, homem, planta, animal ou globo, recebeu uma soma de forças em relação à sua missão na ordem universal" (Tradução nossa).

¹⁷⁴ "As atrações são proporcionais aos destinos" (Tradução nossa).

humanidade é uma massa, uma massa inerte, que possui valor apenas como antítese do Espírito. Portanto, é considerado como o maior crime se o crítico mostrar sentimento ou paixão, deve ser um σοφός¹⁷⁵ ironicamente frio como gelo. Daí Bauer literalmente diz:

O crítico não deve participar dos sofrimentos ou das alegrias da sociedade; não deve conhecer nem a amizade nem o amor, nem ódio e inveja; deve ser entronizado em uma solidão, onde só de vez em quando escape de seus lábios o riso dos deuses do Olimpo sobre um mundo virado de cabeça para baixo.

O tom do Literatur-Zeitung de Bauer é, portanto, de depreciação desapaixonada e torna tudo mais fácil para si mesmo despejando os resultados de seu trabalho e nosso tempo como um todo na cabeça de outras pessoas. Ele apenas expõe as contradições e, satisfeito com esta ocupação, ele sai com um "hum" de desprezo.

Ele declara que a crítica não dá em nada, é muito espiritual para isso. Com efeito, expressa claramente a esperança de que

Não está longe o tempo em que toda a humanidade degenerada se unirá em torno da crítica - e crítica significa Bauer e companhia - então eles classificarão essa massa em diferentes grupos e distribuirão o testimonium paupertatis¹⁷⁶ a todos eles.

Parece que Bauer tem lutado contra Cristo por rivalidade. Vou publicar um pequeno panfleto atacando essa aberração da crítica. Seria de um imenso valor para mim saber de antemão sua opinião, e, em geral, ficaria feliz se você me envia-la por meio de algumas cartas em breve. Os artesãos alemães em Paris, por exemplo, os comunistas entre eles, várias centenas, têm comparecido duas vezes por semana, ao longo deste verão, para palestras sobre A Essência do Cristianismo dadas por líderes secretos, e eles têm sido notavelmente receptivos. O pequeno trecho de uma carta de uma senhora alemã que apareceu no panfleto Vorwärts nº 64 sem o conhecimento do escritor, é retirado de uma carta de minha esposa, que agora está visitando a mãe dela em Trier.

Com os melhores votos para o seu bem-estar,

Karl Marx.

¹⁷⁵ Em grego: "Sábio".

¹⁷⁶ Em latim: "Evidência de Pobreza".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS (ANEXOS)

FEUERBACH, Ludwig. *Essência do cristianismo*. Campinas, SP: Papyrus, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. LusoSofia: press. Covilhã, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. LusoSofia: press. Covilhã, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. *Ludwig Feuerbach, Cartas y polémicas filosóficas*. Traducción: Leandro Sánchez Marín, Pablo Uriel Rodríguez y Alejandro Peña Arroyave Diseño de portada: Melissa Hincapié Ochoa. Ennegativo ediciones, Medellín, 2021

MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. Editora: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2007.

MARX, Karl. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo : Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Boitempo Editorial, São Paulo SP, 2004.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital; - São Paulo: Boitempo, 2013.*

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. Editora: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2007.

<https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/karl-marx/1843>

<https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/karl-marx/1843/karl-marx-brief-an-ludwig-feuerbach>

<https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/karl-marx/1843/ludwig-feuerbach-brief-an-karl-marx-erster-entwurf>

<https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/karl-marx/1843/ludwig-feuerbach-brief-an-karl-marx-zweiter-entwurf>

<https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/karl-marx/1843/ludwig-feuerbach-brief-an-karl-marx>

<https://sites.google.com/site/sozialistischeklassiker2punkt0/karl-marx/1844/karl-marx-brief-an-ludwig-feuerbach>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS (TESE):

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

ARISTÓTELES. *A Política*. Vega. Edição Bilingue. São Paulo – SP, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural, São Paulo – SP, 1996.

ARISTÓTELES: *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine; Edições Loyola – São Paulo, SP. 2ª Edição, 2005.

FEUERBACH, Ludwig. *Essência do cristianismo*. Campinas, SP: Papyrus, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. LusoSofia: press. Covilhã, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da Religião*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. LusoSofia: press. Covilhã, 2008.

HEGEL, W. F. *Ciência da Lógica*. Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano).

HEGEL, G. W.F. *Fenomenologia do Espírito*. - 5ª Ed. Petrópolis, RJ : Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia do Direito*. Edições Loyola, São Paulo, SP – São Leopoldo, RS. Ed. UNISINOS, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2ª Ed., reimpressão – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2008.

MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. Editora: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2007.

MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

MARX, Karl. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo : Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Crítica ao Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MARX, Karl. *Grundrisse : manuscritos econômicos de 1857-58 : esboços da crítica da economia política* ; - São Paulo : Boitempo, Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 2011.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. Boitempo Editorial, São Paulo SP, 2004.

MARX, Karl. *Manifesto Comunista*. Editora: Grupo Movimento. N.E.M. : Núcleo de Estudos Marxista; - Paraná, 2012.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Cartas a Kugelmann São Paulo – SP, Editora Paz e Terra, 2002.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*; - São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. São Paulo. Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. Editora: Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2007.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

ANTUNES, Jadir. *Marx e o fetiche da mercadoria: Contribuição à crítica da Metafísica*. 1ª Ed. – Jundiaí [SP]: Paco, 2018.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Organização Michel Lowy ; 1. Ed. – São Paulo : Boitempo, 2013.

BLOCH, Ernst. *Princípio Esperança*. Vol. 1, 2 e 3 Volumes. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed.UER, 2005-2006.

BUENO, Juliane Zacharias. *A teoria do fetichismo em Karl Marx e a educação* [recurso eletrônico] / Juliane Zacharias Bueno. – Florianópolis : Editoria Em Debate/UFSC, 2021.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx*. TRANSFORMAÇÃO Revista De Filosofia, 2017, 40(4), 133–154.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Diferença entre alienação e estranhamento nos manuscritos econômicos-filosóficos (1944) Karl Marx*. Revista Educação e Filosofia, 8 (16) 22-33, jul./dez., 1994.

<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1023>

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Série Filosofia 8. Eduardo Chagas, Deyve Redyson e Marcio Gimenes de Paula [organizadores]. – Fortaleza: Edições UFC, 2009.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx*. – Campinas, SP : Editora Phi, 2016.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *Natureza e Liberdade em Ludwig Feuerbach*, publicado na Revista ARGUMENTOS. 2020.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *O método dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto*. Revista Síntese, v. 38, n. 120, 2011, p. 55-70.

DUSSEL, Enrique. *20 Teses de Política*. – Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO ; São Paulo : Expressão Popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Editora Siglo XXI. Iztapalapa. 1988.

DUSSEL, Enrique. *Las Metáforas Teológicas de Karl Marx*. Editora Verbo Divino. Estella (Navarra), 1993.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Crítica e metafísica: o legado filosófico de Karl Marx*. O Capital e O Capital. Coleção Temáticas Filosóficas 9 / Organizador: Diego Ecker e Nilva Rosin. IFibe Editora, 2017.

HAHN, Paulo. *Consciência e emancipação: uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

HAYEK, Friedrich August von. *A Pretensão do Conhecimento*. Edição - Livro de Bolso. LVM Editora. 2019.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico. E Civil*. São Paulo – EDIPRO, 2015.

LENIN, Vladimir. *O Estado e a Revolução: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução*. 1. Ed. – São Paulo : Boitempo, 2017.

LENIN, Vladimir. *O socialismo e a religião* Lisboa: Avante, 1984. V. 1. Disponível em <<http://socialismocientifico hoje.blogspot.com>>. Acesso em: 23 nov. 2016. » <http://socialismocientifico hoje.blogspot.com>

LENIN, Vladimir. *Sobre a atitude do Partido Operário em relação à religião* Lisboa: Avante, 1984. V. 1. Disponível em: <http://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com_content&view=article&id=36:o-socialismo-e-a-religiao&catid=8:biblioteca-comunista>. Acesso em: 20 nov. 2016. » http://pcb.org.br/fdr/index.php?option=com_content&view=article&id=36:o-socialismo-e-a-religiao&catid=8:biblioteca-comunista

LOPES, Rafael Werner. *Antropologia e Moral em L. Feuerbach: Sobre Felicidade e Liberdade* [recurso eletrônico] / Rafael Werner Lopes – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2014.

MATE, Reyes y ZAMORA, José Antonio. *Karl Marx: Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Editorial Trotta, S.A., Madrid, 2018.

MISES, Ludwig von. *A ação humana: um tratado de economia*. Vide Editora. 2015.

MISES, Ludwig von. *A mentalidade anticapitalista*. 2ª ed. Vide Editora. 2015.

MUSTO, Marcello. *OS MANUSCRITOS ECONOMICO-FILOSÓFICOS DE 1844 DE KARL MARX: dificuldades para publicação e interpretações críticas*. Caderno C R H, Salvador, v. 32, n. 86, p. 399-418, Maio/Ago. 2019.

PADILHA, Gerson de Lucas. *A relação entre os conceitos de alienação e fetichismo da mercadoria no pensamento de Karl*. Tese de doutorado/Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste - Toledo, PR : [s. n.], 2023. https://tede.unioeste.br/bitstream/tede/6634/2/Gerson_Lima_2022.pdf.

PLATÃO. *A República*. Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural, São Paulo – SP, 1997.

REDYSON Deyve. *Ludwig Feuerbach: filosofia, religião e natureza*. Deyve Redyson, Eduardo F. Chagas (organizadores) – São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2011.

ROUSSEAU, J.J. *Do contrato Social*. Editorial Nova Cultural. São Paulo – SP, 1999.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Ateísmo: um humanismo?* In: Revista Dialectus. No 4, 2014. Link: <http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/5174/3806>.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Feuerbach e Marx: duas críticas a partir de um mesmo horizonte*. Ágora Filosófica, Ano 1, No1, jan-jun/200.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Homo Absconditus: o conteúdo utópico subversivo das religiões segundo L. Feuerbach e E. Bloch*. Revista Dialectus. Ano 10. n.21. Janeiro-abril de 2021. P.189-207. Link: <https://doi.org/10.30611/2021n21id70901>.

SCHÜTZ, Rosalvo. *O que faz da teoria de Karl Marx uma teoria crítica? Convergências entre Theodor Adorno e Enrique Dussel*. Crítica e utopia: perspectivas brasileiras e alemãs / organizado por Rainer E. Zimmermann e Rosalvo Schutz. – Porto Alegre: Sulina, 2012. (p.120-150).

SCHÜTZ, Rosalvo. *O significado da efetivação dos direitos políticos e humanos em Marx*. Symposium (Recife) , Recife, v. Espec., p. 60-68, 1999.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e Capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Transcender sem transcendência: elementos para uma reabilitação materialista da religião*. In: Veritas (Porto Alegre), v. 65, e36155, 2020.

Link: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2020.1.36155>

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *A contradição fundamental entre a lógica-valor do capital [Assim como da riqueza advinda do trabalho humano] e a terra*. Revista Dialectus, Ano 10. N.21. Janeiro-Abril de 2021, p.390-403.

SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich. *A Relação dialética do homem com a natureza: estudos histórico-filosóficos sobre o problema da natureza em Karl Marx*. Tradução Rosalvo Schutz; revisado por Hans-Georg Flickinger. – Cascavel (PR) : EDUNUOESTE, 2019.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma Antropologia Integral*. Braga: Fundação Galouste Gulbenkian, 1999.

SCHMIDT, Alfred. *Feuerbach o la Sensualidad Emancipada*. Tauros Ediciones, S. A., 1975.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

SUNG, Jung Mo. *Idolatria do Dinheiro e Direitos Humanos: uma Crítica Teológica do Novo Mito do Capitalismo*. Editora Paulus. 1ª ed. São Paulo, 2018.

TABAK, Mehmet. *Dialética da Natureza Humana na Filosofia de Karl Marx*. PALGRAVE MACMILLAN, United States - New York, NY, 2012.

VIEIRA, Luiz Vicente. *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre - RS. EDIPUCS. Coleção Filosofia; 52. 155 p. 1997.